

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

Hacia la configuración de un campo gnoseológico en el discurso aristotélico sobre el alma

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Antonio Robles Ortega

DIRECTOR:

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2015

Antonio Robles Ortega

TP
1982
022



X-53-105745-2

HACIA LA CONFIGURACIÓN DE UN CAMPO GNOSEOLÓGICO
EN EL DISCURSO ARISTOTÉLICO SOBRE EL ALMA

Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1982



BIBLIOTECA

© Antonio Robles Ortega
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-36660-1981

Autor

ANTONIO ROBLES ORTEGA

Título de la Tesis Doctoral

HACIA LA CONFIGURACION DE UN CAMPO GNOSEOLOGICO
EN EL DISCURSO ARISTOTELICO SOBRE EL ALMA.

Director : SERGIO RABADE ROMEO
DOCTOR EN FILOSOFIA Y LETRAS
CATEDRATICO DE METAFISICA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Filosofía y CC. de la Educación

Sección de Filosofía

Departamento de Metafísica (Crítica)

- 1980 -

- III -

A mis padres.
Sin su ilusión, estas páginas
no habrían visto la luz.

P R E A M B U L O

Con la perspectiva de dos años transcurridos desde la presentación de mi Memoria de Licenciatura, veo tambalearse los cimientos de las conclusiones a que llegaba en mi investigación sobre el estatuto y función de la potencia en la Gno-seología de Aristóteles. Efectivamente, a medida que mis reflexiones sobre el tema iban profundizando, descubrían nuevas regiones ignotas en la complejidad y riqueza del pensamiento aristotélico. El método de trabajo, sin embargo, he intentado mantenerlo : como un ensayo de estructuración recalcitrante más allá (o por debajo de) toda posible interpretación ; prestando atención a la ruptura de las continuidades discursivas tanto como (e incluso más que) a la restitución de una línea ininterrumpida de pensamiento.

Debo expresar aquí mi reconocimiento al Profesor Maceiras que, aún sin saberlo, me iluminó el camino al darme a conocer el método de M. Foucault ; al Profesor Antonio Pérez, gracias al cual Aristóteles se me ofreció más cercano ; a mi Director, el Dr. Sergio Rábade, por su constante estímulo, y al Profesor Cerezo, a quien no solamente estoy agradecido por haber despertado en mí el amor a la filosofía sino también por haber dilapidado parte de su tiempo en la lectura y discusión del presente trabajo.

Me queda la satisfacción de dar las gracias a Joseline Berger, por su imponderable colaboración en la mecanografía del trabajo.

Madrid

Abril 1.980

. INTRODUCCION .

Reconozco que sería apasionante poder es
tablecer en toda su amplitud el sistema de las corre
laciones entre la obra y la vida de Aristóteles (384
-322 a C.) de tal manera que el Corpus Aristotelicum
apareciese como la materialización discursiva, que -
una conciencia ha legado a la Historia, de sus viven
cias teórico-prácticas.

En este sentido, podría ponerse en relación el
momento histórico-político que vive el autor, no so
lamente con el sistema de sus ideas, sino también con
las fracturas de su discurso. En efecto, el pensamien
to político de Aristóteles es fiel reflejo de su época
cuando, a pesar de haber considerado la organización
de la polis como la perfección y fin de un proceso na
tural por el que los humanos tienden a la convivencia,
sostiene igualmente en su Política, ante la definiti
va decadencia de la Ciudad-Estado griega y el auge del
imperialismo macedónico de Alejandro Magno, que los -

griegos podrían llegar a dominar el mundo si constituyesen un solo Estado (ARISTOTELES, Política, VII, 7, - 1327 b 32). Esta contradicción en la defensa simultánea del imperialismo de Alejandro y de la autonomía de la Ciudad-Estado, no es sino reflejo del momento histórico en que vive y que se expresa igualmente a otros niveles.

Podríamos ver, siguiendo esta línea, que la irremediable desaparición de la organización de las estructuras en que se basa la polis conlleva la desaparición de la religiosidad griega basada en los dioses locales antropomórficos. Por eso Aristóteles se alinea con la vanguardia intelectual de la época para criticar y aniquilar definitivamente este tipo de religiosidad que ya no tiene razón de ser, aunque ciertamente ha cumplido una importante función social, ya que se trata de "mitos escogidos para persuadir a la multitud, por su utilidad para la vida social y para el bien común" (Metafísica, XII, 8, 1074 b 5). Frente a este tipo de religiosidad, Aristóteles entiende que debe ser aceptada, sin embargo, la antigua tradición según la cual los cuerpos celestes son divinos. De esta forma, Aristóteles comparte con Platón y con la clase social culta del momento el desprecio por las "supersticiones" populares, junto a la convicción de estar en posesión de una auténtica ciencia de lo divino, una religión racionalmente probada, basada en el carácter inmutable y permanente de los astros. La ciencia astrológica, de alguna

manera, va a servir de apoyo racional a una teología cuyas raíces se ocultan, posiblemente, en la creencia platónica en una forma de religiosidad astral de origen caldeo.

Análogas hipótesis podríamos establecer a nivel de práctica científica : pues, si bien Aristóteles in tenta construir una ciencia de alcance y validez universal (correlato de la vocación universalista del Im perio de Alejandro y de la extensión universal de la cultura helénica) al igual que su maestro, el punto de partida es diferente, en la medida en que el contexto histórico es también diferente. En efecto, para Aris tóteles no se trata de volver a la utopía del origen mediante una filosofía de la decadencia, no de construir una ciencia a partir de la creencia en un mundo de Ideas permanentes (como Platón), sino mediante el esfuerzo de las facultades cognoscitivas del propio - hombre, del mismo modo que Alejandro intentará construir su Imperio universal basándose simplemente en el esfuerzo constante de su capacidad y en el carisma de la cultura griega. Sin embargo, en la medida en que Aristóteles no se libera definitivamente de los mitos del pasado (bajo la forma culta de la teología astral), abre paso en su discurso científico (sea diacrónica y retrospectivamente, sea sincrónicamente) a la interferencia de planteamientos propios y platónicos simulta neamente. Esta fractura o interferencia se reproduce, a juicio de W. Jaeger, de modo paralelo en el terreno de la Ética, la Política, la Metafísica y también en

la Psicología del conocimiento.

Desde otro punto de vista, si el alcance de nuestra investigación llegase a abarcar la estela de influencias del pensamiento aristotélico en la filosofía occidental con toda su hondura, estaríamos en disposición de realizar una valoración crítica de estas influencias y podríamos incluso emitir un veredicto final sobre cuál haya sido la interpretación más auténtica - del genuino pensamiento aristotélico, oculto tras el oropel de su lenguaje.

Podríamos atenernos, sin embargo, a un proyecto de menor envergadura pero tal vez más riguroso, y efectuar un análisis minucioso del lenguaje de los textos de Aristóteles con la intención de precisar el sentido exacto de sus términos en cada contexto e incluso, yendo más allá, desechar como pseudoproblemas aquellos pasajes en que el análisis científico del lenguaje así lo determine.

Nuestro trabajo es más modesto que todo eso. Sin desechar la riqueza y validez de cada uno de los enfoques propuestos y, por utilizar una terminología kantiana de modo metafórico, considerándolos como ideas trascendentales de nuestra investigación, nos imponemos voluntariamente una doble limitación con respecto a ellos :

- 1) La limitación obvia de que este trabajo no --

pretende estudiar panorámicamente toda la obra del autor, sino únicamente un aspecto muy concreto : a saber, el tratamiento que el tema del conocimiento recibe en el contexto dominante psicológico del tratado De Anima; aunque esto no quiere decir que cerremos el acceso a multitud de conexiones con otros textos aristotélicos.

2) La acotación metodológica, según la cual nos limitamos a hacer una elaboración intrínseca del texto con la intención de estudiar sus esquemas dominantes (fundamentalmente el esquema acto-potencia) y ver el lugar que la problemática del conocimiento, tal como aquí aparece, ocupa en la división del saber aristotélico. - Sobre esta segunda acotación, así como en torno a la terminología y método que inspiraron en sus comienzos - este trabajo, nos remitimos al Apéndice que añadimos al final del libro.

Desde estos presupuestos, intentaremos ver en la descripción aristotélica del proceso cognoscitivo cómo se va configurando un campo gnoseológico dentro de la división del saber del Estagirita, cómo el problema del conocimiento en el De Anima no pasa de formar un cúmulo de estrategias, en terminología foucaultiana, sin llegar desde luego al estado de teoría perfectamente delimitada. Y veremos que no llega a configurarse una Gnoseología - propiamente dicha porque no se abordan sus objetos de estudio desde esquemas propios sino tomados en préstamo de la Física y la Ontología.

Prescindamos desde ahora del supuesto de considerar que los enunciados referentes a problemas de tipo físico se encuentran exclusivamente en la obra que nos ha sido transmitida a nosotros como Física. Algo semejante hemos de decir de los problemas que aborda la Filosofía Primera : pretender rastrear este tipo de enunciados, cuyo objeto pasamos a considerar inmediatamente, única y exclusivamente en el conjunto de escritos transmitidos bajo la denominación de Metafísica, sería un empeño carente de justificación crítica desde los estudios de W. Jaeger, P. Aubenque, W.D. Ross, por citar solamente algunos nombres destacados. La misma noción de Metafísica (denominación que hacía referencia a los escritos que, en la recopilación de Andrónico de Rodas, iban a continuación de la Física) ha sido analizada en profundidad y, desde Jaeger por ejemplo, se caracteriza por la proximidad a un enfoque de estilo platónico en el estudio de la realidad y, desde Aubenque, por referirse básicamente a dos núcleos de problemas - (más que soluciones) : el problema teológico y el problema ontológico, entendido éste como el estudio del ser en tanto que ser (un proyecto que se presenta, no solamente como in-alcanzado, sino incluso como esencialmente in-alcanzable). De este modo, según la perspectiva de Aubenque, los escritos metafísicos que se refieren a problemas teológicos constituyen la Filosofía Primera; por su oposición a los escritos sobre la physis que constituirían la Filosofía Segunda o Filosofía de la Naturaleza. Por otra parte, aparece otra oposi-

ción en la Metafísica : la que enfrenta la ciencia - buscada, Ontología o ciencia del ser en tanto que ser, a las diversas ciencias particulares que estudiarían un aspecto del ser o un grupo determinado de seres.

En cualquier caso, lo que interesa retener de esta doble oposición registrada por P. Aubenque en la Metafísica, es el hecho de que aquí se manifiestan de modo excepcional las dificultades inherentes al intento de aclarar cuál era, en realidad, la división del campo del saber para Aristóteles. Para reconstruir - el espectro general del saber tal como lo entienden, - explícita o implícitamente, los escritos aristotélicos, y asignarle un lugar en este espectro al campo gnoseo lógico tal como aparece en el De Anima, podríamos partir de un texto que consideramos sensiblemente esclarecedor :

... " ¿ No ocurrirá que no hay pensador - que trate de las propiedades inseparables de la materia sin que pretenda separarlas de algún modo ? Pero corresponde al físico tratar todas las actividades y pasiones de tal cuerpo o de tal o cual materia. De las cosas que no tienen este modo de ser, otros se ocupan : y según el caso, algunas competen al carpintero, otras al médico... : son asunto del artífice. De las cosas - que son inseparables de hecho, pero que no

se consideran como afecciones de un determinado cuerpo, sino en abstracto, se ocupa el matemático. Las que, finalmente, son estudiadas como separadas de la materia, corresponden al primer filósofo" (De An., I, 1 403 b 9-16).

Exclusión hecha de las actividades no puramente teóricas, cabe establecer una triple distinción en el saber, tal como lo entiende Aristóteles : frente a las actividades de la praxis (acción transformadora de los hombres y sus relaciones) y de la poiesis (fabricación basada en la imitación y adaptación de las formas naturales), y limitando la división del saber al ámbito de la théôria (actividad simplemente cognoscitiva de lo real), nos encontramos con la Física, la Matemática y la Filosofía Primera. La Física, según el texto, abarcaría un grupo de ciencias dedicadas al estudio de las acciones y pasiones de modo concreto, esto es, en tanto que afecciones de un determinado cuerpo. Las Matemáticas, por su parte, son entendidas como aquellas ciencias que estudian también las afecciones de los cuerpos pero afecciones que, aún siendo de hecho inseparables de los cuerpos, tienen un mayor grado de abstracción y pueden ser aplicadas por igual a todos ellos, por lo que se las estudia en abstracto, esto es, con independencia de su relación a un determinado cuerpo. Finalmente, la noción de Filosofía Primera no queda en este contexto perfectamente delimitada : no se determinan sus diferencias con la Filosofía Se-

gunda (Física), por una parte, ni tampoco se demarca claramente de la Ontología (como estudio del ser en tanto que ser, frente a las ciencias particulares).

En otros pasajes, Aristóteles recurre, para la clasificación de las ciencias teóricas, al carácter móvil o inmóvil, separable / no separable, eterno o perecedero, de sus respectivos objetos (Metafísica, - VI, 1, 1025 b 34 ss.), en una división que coincide con la precedente en líneas generales pero que aparece mejor estructurada si recomponemos, por otra parte, varios textos de la Metafísica sobre el eje de esta triple división montada ahora sobre la categoría de movimiento : a la Física pertenece cualquier ciencia cuyo objeto de estudio sea una sustancia sujeta a movimiento : ya sea ésta sensible y corruptible, (como las plantas y animales), ya sea eterna (los astros, que solamente están sujetos al movimiento circular). En cambio, de la sustancia inmóvil, las formas o especies universales y las cosas matemáticas, - que se estudian como separables de la materia (no quiere decir que realmente lo sean) se ocupará otra ciencia (Metafísica, XII, 2, 1069 a 30 1069 b 5). Si ahora ponemos en relación de adición con este texto otros pasajes, y aplicamos a esta otra ciencia la denominación de Matemáticas (no sin marginar y dejar pendiente de denominación el estudio de las especies) el cuadro quedaría nuevamente completo añadiendo --- aquella otra ciencia que va a ser presentada en Meta

física, XII,6, 1071 b y XII, 8, 1073 a 21 ss., cuyo objeto de estudio sería la sustancia eterna (como -- los astros) pero inmóvil (pues es el motor del movimiento de éstos), separada de las cosas sensibles, - sin magnitud ni partes, indivisible, impasible e inalterable y una, cuyo nombre podría ser la Teología. - El problema, sin embargo de esta última clasificación es que la ciencia buscada (sea simplemente como ontología, sea como onto-teología) no queda nítidamente - demarcada en esta división sistemática del saber. Y, lo que es motivo de mayor confusión, existe al menos, un texto en que se incluye entre las ciencias matemáticas la Astronomía (Metafísica, XII, 8, 1073 b 5), - que antes había sido considerada entre las ciencias - físicas, en tanto que estudia un tipo de sustancia -- que, aunque eterna, está sometida a movimiento.

En cualquier caso, lo que sí parece suficientemente establecido en el texto aristotélico es que el estudio Acerca del alma debe ser encuadrado en la Física (entendida como el ámbito de las ciencias teóricas que estudian la sustancia sujeta a movimiento o - cambio), en la medida en que "... Las afecciones del alma son inseparables de la materia física de la vida animal (...), sin que por eso tengan el modo de ser - de la línea y la superficie" (De Anima, I, 1, 403 b 16-19), que serían objeto de la Matemática. La línea y la superficie son objetos matemáticos y no físicos, no solamente porque se estudian como si fueran sustan

cias separadas, sino también porque estos objetos de estudio no están sujetos a movimiento, esto es, caen fuera de las coordenadas del mundo de la Physis al - que, con todo rigor, pertenece el estudio de las afec ciones del alma.

Según esta pertenencia de la ciencia psicológi_ ca al ámbito global de la Física, el esquema acto-po tencia, estructurante de las aporías que plantea el movimiento, veremos cómo se despliega generosamente para dar tematización coherente al dinamismo del ser vivo y, concretamente, también al dinamismo del proceso cognoscitivo. Como puede comprobarse, comparti_ mos la conocida tesis de P. Aubenque, según la cual el esquema acto-potencia responde a la búsqueda aris_ totélica por dar un planteamiento coherente a las -- aporías del movimiento, el origen y la transformación. Que este esquema, sin embargo, aparezca en textos en_ globados en la denominación de Metafísica no demues- tra la esterilidad de la tesis sino simplemente que, en primer lugar, los límites de los distintos niveles o ámbitos epistemológicos de un discurso no coinciden necesariamente con los límites bajo los cuales se en_ marca formal o históricamente un conjunto, más o me- nos coherente, de enunciados ; y, en segundo lugar, - que las nociones del esquema acto-potencia no son -- conceptos unívocos sino que su contenido significati_ vo depende del contexto en el que se utilicen. En - ocasiones, como tendremos oportunidad de comprobar,-

se superponen (llegando a coincidir sus límites) con otro par de categorías también correlativas entre sí: las categorías de materia y forma que, si bien pueden corresponder primariamente a un análisis estructural sobre la constitución de cualquier entidad (por consiguiente corresponderían en su origen a un enfoque ontológico en el estudio de la realidad), no obstante - se utilizan también a nivel del discurso sobre la physis, superponiéndose a las categorías propias del nivel físico, esto es, las categorías potencia-acto.

Como órganon de todas estas ciencias, como instrumento normativo en la construcción de sus respectivos sistemas, estaría la Lógica. El mismo tratado sobre las "categorías" no es un planteamiento ontológico, propiamente dicho, sobre las distintas categorías en que puede ser estructurada la realidad. Las que - Aristóteles llama categorías son más bien modos de -- afirmación, incluso clases de palabras. De ahí que - sostengamos, a propósito de la definición de alma, cuyo análisis emprendemos en el primer capítulo, el origen lógico-predicativo del esquema sustancia-accidente. Esto no quiere decir, en modo alguno, que no seamos plenamente conscientes del uso ontológico del esquema sustancia-accidente en Aristóteles ya que, si - todo pensamiento está condicionado por el lenguaje en que se expresa y toda concepción del mundo y de la -- realidad tiene su apoyo en el sistema lingüístico del que parte, en ningún pensador podemos encontrar mejor

confirmada que en el gran filósofo griego la tesis - de que su ontología surge de las estructuras mismas del lenguaje. En el recuento aristotélico de las categorías. La sustancia (οὐσία) ocupa un lugar preeminente, mientras que las restantes categorías están definidas en relación a ella como meros accidentes. Tal estructuración de las "categorías" tiene repercusión en el ámbito ontológico sin que ello implique, no obstante, que la sustancia sea la categoría ontológica fundamental sino que, simplemente, la sustancia, como categoría lógica, es lo que posibilita la predicación, ya que todas las afirmaciones sobre el ser son hechas desde el nombre o sustantivo - (una clase de palabras) que es el que proporciona -- los sujetos de la afirmación. El análisis fundamental del ente en cuanto ente parece realizarse más -- bien, en Aristóteles, sobre las nociones correlativas de acto y potencia, forma y materia.

Fuera ya de la división del saber en Aristóteles, la Gnoseología viene a ser, para nosotros, reflexión crítica sobre la posibilidad del conocer, y sus limitaciones, así como sobre la objetividad y -- certeza de nuestros conocimientos. Si esta Crítica del conocimiento como campo de estudio relativamente autónomo (Epistemología, en tanto que reflexión sobre un determinado tipo de conocimiento científico), ocupa algún lugar en el tratado Acerca del alma, entonces verá cumplidos sus objetivos una de nuestras líneas

de investigación. El resto de la atención está dedicada a la exposición del juego que realiza el esquema acto-potencia en la tematización del conocimiento para después o, mejor, a su través, dar cuenta no solamente de los aciertos del texto en el planteamiento de una problemática que preludiará en gran medida el desarrollo de la Gnoseología Moderna en la filosofía de Occidente, sino también de sus discontinuidades o rupturas en la coherencia conceptual del discurso.

Desde esta triple perspectiva intentaremos exponer cómo la problemática gnoseológica (que no una auténtica teoría crítica del conocimiento), va perfilándose en el tratado Acerca del alma en medio del entrecruzamiento de niveles discursivos de muy diverso ascendiente. Efectivamente, en un texto que se plantea de manera dominante al nivel de discurso científico sobre un ámbito de la physis, se dibujan, sin embargo, un conjunto de estrategias enunciativas dispersas cuyos objetos (la verdad, el error, la conciencia ...) tienen no poco que ver con problemas que se plantea con insistencia la Gnoseología. El tratado Acerca del alma, entendida ésta básicamente como principio de operaciones del ser vivo en su interrelación con el medio, da cobijo al hecho del conocimiento en su discurso, en la medida en que el conocimiento resulta ser una de estas funciones u operaciones del ser vivo. De acuerdo con este planteamiento

miento, la categoría de potencia () es abundantemente utilizada para dar tematización a cada -- una de las diferentes fases del proceso cognoscitivo, entendido como proceso de des-hyletización y des-individuación de la realidad hasta alcanzar el máximo grado de abstracción en el pensamiento humano. Sin embargo, tendremos ocasión de comprobar cómo el esquema potencia-acto se superpone a otros, en ocasiones, llegando incluso a inter-recubrirse con los esquemas materia-forma, esencia-accidente, posible-real habida cuenta de que en el texto se interfieren distintos niveles epistemológicos constantemente y que estos esquemas, con independencia de su originaria - adscripción a un determinado ámbito científico, son siempre esquemas correlativos con un contenido significativo simplemente formal y siempre en función del contexto.

Las interferencias reseñadas anteriormente determinan que la categoría de potencia ($\deltaύναμις$) se rellene multívocamente de una pluralidad de usos y - significados, según el nivel discursivo (físico, lógico, ontológico ...) en el que se está utilizando - dentro de un contexto determinado. Precisamente a - través del análisis del modo de eficacia que implica la aplicación de estos esquemas al ámbito de la physis intentaremos, finalmente, desatar el nudo gordiano de las interpretaciones tan divergentes que han llovido sobre el polémico pasaje del desdoblamiento del

intelecto (De An., III, 5), desde la óptica de una metodología que, aún a riesgo de decepcionar a quienes esperen otra cosa, lo que pretende es simplemente analizar las estructuras conceptuales del texto : no intentar, a toda costa, incorporarlo a una interpretación sistemática de la obra y el pensamiento de su autor. No explicar únicamente el sentido del documento en función del monumento sino, parafraseando a Michel Foucault, convertir el documento en monumento.

. CAPITULO PRIMERO .

I - CONOCER ES CAMBIAR .-

16

"El alma no es lo contrario
de la naturaleza, ni del cuerpo,
ni del mundo. Es el movimiento,
simplemente, lo que siempre obli-
ga a transformarse"

(R. GARAUDY, Palabra de hombre)

I.1 - El alma, la vida y el conocimiento .-

La explicación de la interrelación existente entre el sujeto y su entorno está montada, en Aristóteles, sobre la noción de potencia ó posibilidad (δύναμις). En tendemos aquí por sujeto, cualquier sustancia concreta (οὐσία πρώτη) del mundo de la physis ; y por entorno,- este mismo mundo físico que es, a la vez, en-torno y contorno de los seres sometidos a movimiento o cambio (μεταβολή).

El hombre es una de estas sustancias concretas del mundo físico, y una de las funciones mediante las cuales se relaciona con su entorno es el pensar (διανοεῖσθαι) (1). Es importante subrayar desde ahora la pertenencia - del pensamiento al mundo de los seres sujetos a movimiento : en efecto, un punto de partida semejante nos va a conducir al rechazo aristotélico de todo fixismo ideológico y de cualquier tipo de dogmatismo ya que, visto así, el pensamiento humano sería el reflejo cambiante de una realidad que continuamente se transforma hacia su fin o, en palabras más autorizadas que las mías, "... un pensar en movimiento del ser en movimiento, una captación imperfecta de lo imperfecto ..." (2). De otro lado, la pertenencia del pen

samiento al mundo de la physis, principio de movimiento y cambio (3), implica que no hay pensamiento fuera de la physis ya que no existe el movimiento fuera de las cosas : (4)

"... No hay, por consiguiente, movimiento fuera de las cosas. En efecto, lo que cambia, lo hace siempre o bien sustancialmente, o cuantitativamente, o cualitativamente, o bien de lugar ; no es posible encontrar, como dijimos, nada común a todas estas clases de cambio que no sea ni individuo particular, ni cantidad, ni cualidad ni ninguna de las restantes categorías. Por lo tanto, no habrá cambio ni movimiento fuera de lo que se acaba de decir, ya que no hay nada fuera de estas cosas..." (4)

El movimiento, entendido como el paso al acto (ἐνε-
λέχεια) de lo que está en potencia (5), caracteriza a todos los seres del mundo de la physis . Pero el alma (ψυχή) es lo que caracteriza a los seres físicos que tienen la vida en ellos mismos. Por la vida se distinguen los cuerpos naturales animados (ἐμψυχα σώματα) de los inanimados -- (ἄψυχα σώματα) (6). El alma es, por consiguiente, una determinación del ente físico pero, más concretamente, una determinación del ente que "...se nutre por sí sólo, crece y muere..." (7) ; pues también existen otros cuerpos naturales o físicos que no tienen vida (una piedra, por ejemplo) y que, por lo tanto, no se puede decir que tengan --- alma.

Aunque el objetivo de Aristóteles parece ser encontrar una definición del alma aplicable a todos los seres vivientes (tarea en la que pretende superar a sus predecesores), lo cierto es que el texto Acerca del alma refleja las interferencias de dos nociones distintas que sobre el alma aparecen en el pensamiento griego : el alma como principio de vida, y el alma como principio de conocimiento(8). En efecto, el término (ψυχή) originalmente se refería al principio que distingue al viviente del muerto. Correlativamente, desde esta noción de alma, el cuerpo (σῶμα) es aquel otro principio sobre el que se ejerce la actividad del alma. En Homero, el alma es lo que mantiene vivo al hombre; con la muerte, le abandona a través de la boca o de las heridas, como un soplo y queda solamente el σῶμα que nunca se aplica al cuerpo vivo sino al cadáver. Una vez muerto el ser vivo, la existencia del cadáver pone de manifiesto que el cuerpo es algo diferente del alma. Esta, probablemente, emigra al Hades, en donde lleva una vida fantasmal, como un mero reflejo del viviente.

Con los Orficos y Pitagóricos aparece un segundo -- sentido del término alma, al ser ésta entendida como la sede del conocimiento. En realidad, para estos pensadores, la verdadera naturaleza del hombre es su alma, un ser eterno y racional al que corresponde la tarea de gobernar un cuerpo. En este caso, el cuerpo sería algo así como la cara externa de mi verdadero ser que es el alma. Esta subsiste como espíritu, término que hace referencia al carácter inmaterial del alma, y puede reencarnarse en otro cuerpo una vez muerto el hombre, ya que el cuerpo es un

mero instrumento del alma (9). Platón recoge el uso que hace Sócrates del término alma, al entender la $\psi\chi\eta$ como el verdadero yo y el cuerpo solamente como instrumento (9). El propio Aristóteles hace uso de este segundo sentido del término en varios textos de los Parva naturalia y del De Anima (10), al identificar el alma con el lugar del conocimiento (entendido, en el amplio sentido del término, como poder de sentir, percibir y pensar), y definir, por otra parte, el cuerpo como la parte no consciente de nuestro ser. Sin embargo, en modo alguno ha de entenderse que en estos pasajes sostenga explícitamente --- Aristóteles la separabilidad real del alma (como sujeto de conocimiento), sino más bien lo que intenta es servir-se de una noción usual de alma para subrayar lo que caracteriza al hombre como "ser consciente de lo que ocurre", frente al modo de funcionamiento de un ciego mecanismo -- (11), un simple cuerpo (que, por supuesto, no sería un -- cuerpo organizado y vivo).

A fin de cuentas, de lo que se trata es de proponer una noción de alma que, recogiendo ambos aspectos (alma -- como principio de vida, alma como principio de conocimiento), sea aplicable a todos los seres vivos y no solamente al hombre. Una síntesis de las dos nociones básicas de alma puede hacerse de dos maneras : asimilando la vida al conocimiento, o bien reduciendo el conocimiento a una de las manifestaciones de la vida. La primera identificación supone entender las actividades vitales más primitivas (nutrición, crecimiento, reproducción) como formas rudimentarias de conocimiento, y considerar a éste --

como la actividad que resume y expresa en su más alto grado la vida. En cierto modo Platón se sitúa en esta línea cuando concede algún grado de conocimiento a las formas - más elementales de vida (12), y también Aristóteles en algunos textos, cuando sostiene que el acto del entendimiento es vida y califica a Dios de "viviente eterno perfectísimo" (13). La divinidad, independiente de la materia, - aparece identificada con la vida que, por consiguiente, - será también, de suyo, independiente del cuerpo. El conocimiento, lo divino, aquello que no necesita de la materia para ser en acto lo que es, es vida, la vida en su - más alto grado de perfección. Desde esta perspectiva, el alma, donde está la vida (14), es independiente del cuerpo y, de suyo, autónoma con respecto al mismo.

Pero el problema es que tal reducción de la vida a conocimiento, que implica la sustancialización del alma como sede de la vida (reducida previamente a pensamiento) no parece dar cuenta de algunas funciones vitales que la experiencia muestra al biólogo ni explicar suficientemente la relativa autonomía de las mismas. Se puede intentar ahora la segunda vía de aproximación a una noción -- sintética de alma (principio de vida, principio de conocimiento), mediante la otra identificación o reducción - que antes apuntábamos : la reducción de la vida al conjunto de las actividades del ser vivo y la inclusión del conocimiento en este abanico de funciones vitales. Este segundo punto de vista parece dominante en el tratado -- Acerca del alma, si bien el anterior planteamiento inter

fiere en ocasiones, habida cuenta de la dificultad que va a suponer concebir el pensamiento como una función meramente biológica.

- De acuerdo con su estilo metodológico, Aristóteles apunta una definición de alma y pasa inmediatamente a corroborar esta aproximación por la vía del logos mediante el análisis concreto de sus operaciones, esto es, recorriendo, al hilo de la definición, la vía de la experiencia de la physis. La definición que puede servirnos de punto de partida es aquella según la cual el alma es presentada como "entelequia primera de un cuerpo natural organizado" (15), fórmula con la que el discurso aristotélico no solamente pretende sintetizar las dos nociones - de alma que ha utilizado el pensamiento griego hasta ese momento, sino también superar la parcialidad de un enfoque meramente fisicalista o meramente dialéctico sobre el problema. Podemos rastrear la interferencia de tres ámbitos distintos de conocimiento en el planteamiento aristotélico sobre el tema del alma : al problema (originariamente de carácter lógico) referente a si el alma es sustancia o accidente, a la cuestión física (entendiendo por Física la ciencia que estudia los seres sujetos a movimiento o cambio) que indaga si el alma es acto o potencia y, finalmente, al problema ontológico de considerarla forma o materia, Aristóteles responde en los tres casos con el primer miembro de la alternativa : el alma es sustancia entendida como forma o acto primero del cuerpo natural - que tiene vida en potencia (16). Los tres niveles de análisis que confluyen, interfiriéndose, en esta definición

han sido denominados lógico, ontológico y físico; efectivamente, los esquemas conceptuales propios de cada nivel discursivo serían :

a) Esquema sustancia-accidente, presentado por Aristóteles en las Categorías, que corresponde a un ámbito discursivo de tipo lógico. El esquema viene a explicar cómo es posible la predicación.

b) Esquema forma-materia, correspondiente a un nivel de discurso ontológico. El esquema responde a la pregunta por la estructura íntima del ser.

c) Esquema acto-potencia, correspondiente al nivel de la Física. La distinción del ser en acto y el ser en potencia nace ante la necesidad de dar cuenta de las aporías que plantea el movimiento y que pueden reducirse (17) a dos interrogantes : ¿Cómo el ser puede provenir del no-ser? Y, en segundo lugar, ¿Cómo una cosa puede llegar a ser otra distinta?

Estos tres esquemas se superponen con frecuencia y siempre, como ha observado Tomás Calvo, sus términos son "correlativos, funcionales, formales y contextuales" (18); esto es, indican funciones, más que cosas, y su valor en cada caso viene determinado por el contexto particular o el nivel discursivo en que nos situamos. En el contexto presente, habría que determinar en qué sentido el alma es sustancia y no accidente ; en segundo lugar, en qué sentido el alma es también forma (ya sea como *μορφή* o como *εἶδος*) y, finalmente, en qué sentido es acto.

Si bien la sustancia, en su sentido más primordial (*οὐσία πρώτη*), es el compuesto (*σύνολον*) de materia

y forma, el alma es también sustancia : no en el sentido primordial de sustancia, sino como forma (μορφή, εἶδος). Y es sustancia porque no es accidente, su término opuesto. El accidente es algo sobrevenido (συμβεβηκός) que se da en una cosa pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos (19). El alma, por el contrario, es algo que se da siempre y necesariamente en el cuerpo natural vivo. Por otra parte, el alma es forma no tanto como estructura (μορφή), sino como aquello en lo que se puede ver (εἶδος) la diferencia entre el cuerpo natural animado y el animado. Decir que el alma es forma del cuerpo equivale, groso modo, a sostener otra afirmación que Aristóteles nunca expresa pero que tampoco parece considerar inaceptable: el alma es la esencia del cuerpo vivo (20).

El alma es, además, elemento activo-finalista (ἐνεργητικόν) ante la posibilidad de vida del cuerpo natural que tiene vida en potencia. Pero el alma es acto o entelequia en el sentido más primordial del término: no a la manera de aquél que, poseyendo conocimientos científicos los ejerce o actualiza, frente al que, poseyéndolos también no se sirve de ellos y así los tiene solamente en potencia; no en este sentido sino en el más radical y primero: como el que posee ciencia (haga uso de ella o no) frente al ignorante. En nuestro caso, como el que posee la vida frente al que no la posee (21). Sin embargo, en honor a la verdad, hemos de reconocer con Ross que -- "una definición tan abstracta como la que precede no nos ayuda mucho a comprender los diversos fenómenos del alma" (22), por lo que se impone la tarea, y el propio texto -- aristotélico así lo entiende, de realizar un recorrido empírico por las principales facultades anímicas.

La vida, entendida no como algo independiente del cuerpo (22) sino como la modalidad de existencia específica de los cuerpos naturales orgánicos, se manifiesta - de diferentes maneras de una complejidad cada vez creciente. Preguntar por estos modos de expresión de la vida - equivale, a grandes rasgos, a preguntar por las distintas funciones del alma en correspondencia con sus diversas facultades-potencias (23). Debemos entender aquí por potencia no solamente la posibilidad lógica sino también el - poder real de desarrollar, multiforme y progresivamente, eso que llamamos vida : esa cualidad cuya posesión en acto (y acto primero) hace distintos a los cuerpos naturales animados de los inanimados. El esquema acto-potencia había servido antes para ilustrarnos, a un nivel simplemente lógico, la definición de alma. En un contexto ahora diferente sirve para tematizar de modo concreto la realización de la vida : un nuevo contexto cuyo discurso está ahora situado al nivel de la physis, el mundo de -- los seres en movimiento. Es el contexto originario de - donde surge tal vez la primera noción de potencialidad - (24) ante las exigencias de la razón por tematizar las -aporías del origen, el comienzo, la transformación (25).

Aristóteles sostiene una concepción continuista del alma y niega que existan separaciones reales en el seno de su unidad. Las facultades-potencias de los cuerpos naturales animados se despliegan no a la manera de un abanico (con un punto de partida común y direcciones divergentes), sino que las superiores o más complejas contienen a las inferiores, suponiéndolas y superándolas. Si,

en el caso del hombre, hablamos de tres almas (o de tres facultades del alma), nutritiva o vegetativa, sensitiva e intelectual, no va a ser en el mismo sentido en que -- Platón distingue tres almas como tres partes con asientos distintos. No son facultades como partes separadas, según sostiene Platón (26), aunque sean diferentes a nivel lógico o de distinción de conceptos (27). La única duda que le queda a Aristóteles a este respecto se refiere al intelecto y su potencia especulativa : podría ser algo separado, distinto del cuerpo y sin lazos de naturaleza fisiológica con él (28). Pero de las condiciones -- por las que emerge esta ruptura hablaremos más adelante. Retengamos de momento que no son partes separadas entre sí estas facultades y que no actúan separadamente unas -- de otras . Tampoco pueden someterse a un esquema rígido de clasificación : si dividiéramos el alma desde el punto de vista de sus potencialidades nos resultaría un número infinito de partes (29). No obstante, la pluralidad de funciones por las que el cuerpo natural animado desarrolla, desde sí mismo, su actividad teleológica en interrelación con el medio, puede agruparse en tres grandes núcleos dominantes :

- a) facultad nutritiva (ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ)
- b) facultad sensitiva (ἡ αἰσθητικὴ ψυχὴ)
- c) facultad intelectual (ἡ νοητικὴ ψυχὴ).

La existencia de una sola de estas facultades--potencias implica la existencia de vida en el ser que la posee. Están dispuestas en una serie jararquizada y continua, de tal manera que la facultad superior (o grupo de funciones)

supone la inferior, pero no al revés. De igual modo es tán seriadas las diversas funciones que engloba, a su vez, la facultad sensitiva. Pero comenzando con el nivel vital más elemental, el grado nutritivo o vegetativo, la teleología del proceso se expresa en la aspiración del viviente hacia un fin de perfección que, a este nivel, no es otro que la aspiración a lo eterno en un doble sentido : aspiración a la conservación del individuo y, en segundo lugar, aspiración a conservar la especie. Al primer fin sirve la facultad propiamente nutritiva y al segundo de ellos, la conservación de la especie, sirve la subfunción denominada generación o reproducción.

En el nivel superior, la facultad sensitiva, se manifiesta una tendencia del viviente a la captación de la unidad de las formas específicas dentro de la pluralidad de lo real. Si tenemos en cuenta que la materia, en este contexto de estructuración óptica de las cosas, es elemento individualizante, no ha de extrañarnos que la facultad sensitiva sea definida como "facultad apta para recibir las formas sensibles sin la materia" (30), frente a la facultad nutritiva en que la materia del alimento es absorbida por el viviente. Con la facultad -potencia sensitiva comienza, y solamente comienza, el proceso cognoscitivo, que va a culminar con la facultad intelectual. Un proceso crecientemente unificador de asimilación formal de las facultades-potencias cognoscitivas al mundo de cosas conocido. Este proceso cognoscitivo va a hacer posible al hombre la manipulación de

la realidad en base a su representación reproductiva . Pero los supuestos que subyacen a esta forma de entender el conocimiento son los supuestos del realismo gnoseológico, según el cual el conocimiento, entendido como representación que reproduce la realidad en nuestras facultades cognoscitivas, consiste en un proceso de asimilación formal de estas facultades a la cosa : es un pensar por semejanza. Esta forma de entender el conocimiento ha sido calificada de ingenua, por no tener en cuenta el papel que la Filosofía Moderna atribuye al sujeto en la constitución de los objetos de conocimiento. La historia occidental de las teorías sobre el conocimiento oscila desde el realismo aristotélico, en el que "... el conocimiento, concebido de modo ingenuo, es un proceso por el que elevamos a conciencia, reproductivamente, una realidad ya de por sí existente, ordenada y estructurada" (31), pasando por los idealismos, hasta la concepción simbólica del conocimiento, con Kant a la cabeza, que va a hacer posible la configuración de la Gnoseología como disciplina relativamente autónoma.

En torno al modo de aproximación de Aristóteles - al conocimiento en el discurso sobre el alma, insistimos en que aquél es presentado como una función del organismo humano. Con resonancias orteguianas, el conocimiento es entendido como un modo que tiene el hombre de ocuparse de su mundo. Por eso, nos podemos plantear hasta qué punto tiene razón Piaget al extender a todas las epistemologías tradicionales (incluida la aristotélica) la --

crítica siguiente : todas las epistemologías tradicionales comparten el postulado de que "el conocimiento es un hecho y no un proceso" (32). Parece que su crítica está fundada si se refiere a la creencia aristotélica en la existencia de formas permanentes como objetos de conocimiento. Si bien Aristóteles entiende, en general, estas formas como inmanentes al mundo físico, y no ya como trascendentes a él, según sostenía Platón, lo cierto es que el discurso aristotélico no cuestiona el carácter de permanencia e inmutabilidad de las formas : tal creencia, tal supuesto, implica aceptar la posibilidad de conquistar un conjunto de verdades definitivas (al menos por el lado de la realidad). Pero J. Piaget, tal vez no acierte al sostener, como resultante de la aceptación del anterior supuesto, la esterilidad de planteamientos de este tipo : ¿ Cómo es posible el conocimiento ? , ¿ Cuáles son los límites del conocimiento humano ? Sin entrar en la discusión global de su tesis, y sin hacer un recuento de los distintos planos discursivos (no necesariamente excluyentes entre sí) desde los que puede abordarse el problema -- del conocimiento, lo que sí está claro es que, en el discurso aristotélico sobre el alma, no se presenta el conocimiento como un problema abstracto ni se formulan dichos interrogantes de manera directa. En realidad, en el tratado Acerca del alma, el tema del conocimiento parece presentarse, como ha señalado uno de sus estudiosos, "como un proceso natural para ser descrito y analizado" (33), antes que como un problema para ser resuel-

to. Sin despreciar las connotaciones gnoseológicas del discurso sobre el alma, el conocimiento es presentado básicamente como un movimiento más del mundo de los entes móviles, cuya particularidad estaba falta de una tematización coherente. Finalmente, la contextualización del conocimiento en el mundo de la physis, nos va a llevar a la ruptura de la posibilidad fáctica de todo fixismo ideológico, según adelantábamos, en contradicción con la defensa aristotélica del fixismo ontológico de las formas específicas de los entes. Más allá del discurso expreso, a nivel gnoseológico, esta disonancia puede hacer saltar la continuidad de los esquemas aristotélicos sobre el conocimiento, sobre todo si éste es entendido, como hemos visto, según el modelo del realismo ingenuo.

I.2 - El proceso cognoscitivo y sus elementos iniciales .-

Una investigación en torno a cada una de las facultades-potencias que intervienen en el proceso cognoscitivo supone, ante todo, un estudio previo de lo que es, desde un punto de vista lógico (*κατὰ τὸν λόγον*), anterior : sus actos y operaciones (*αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις*). Incluso antes que estos actos y operaciones, sería preciso estudiar, piensa Aristóteles, sus respectivos objetos (*ὡς ὁτι καί τι*) (34). El análisis del proceso cognoscitivo arroja, a nivel de la facultad sensitiva, los siguientes elementos :

- a) El sentido, como facultad apta para recibir las formas sensibles sin la materia (35).
- b) La sensación, que es el acto de la facultad potencia.
- c) El sensible, como objeto de la sensación.
- d) El órgano, correspondiente a cada sentido. El órgano es lo extenso de la facultad.
- e) El medio, a través del cual se ponen en contacto el sensible y el órgano.

Aunque el tratado Acerca del alma no lo menciona expresamente, podemos destacar el papel de un sexto ele-

mento en la producción del proceso sensitivo : el pneuma congénito (σύμφυτον πνεῦμα) cuyo rol se expone en De partibus animalium (PA) y De generatione animalium (GA). Aristóteles incorpora en estos tratados el término pneuma para explicar la generación y funcionamiento de la vida. El pneuma, cuya naturaleza es semejante al elemento astral o éter (36), había sido entendido por la mentalidad popular de la Antigua Grecia como la sustancia del alma (37). Esta idea sobre el alma (que coexistió en la ideología popular griega junto a la concepción homérica del alma-aliento) no es compartida por Aristóteles, quien sin embargo se sirve del término pneuma como recurso meramente instrumental en la explicación de las distintas funciones anímicas. Por ejemplo, la fuerza generadora -- de otro ser le viene al viviente del hecho de que el espermatozoide está compuesto de agua y pneuma (38). Este interviene también, como veremos, en la facultad sensitiva como un instrumento de coordinación entre los distintos órganos sensoriales y el corazón, que es el centro de la vida sensitiva (39). El pneuma, que se produce en el corazón como una especie de aire astral caliente a consecuencia de la evaporación de la sangre, se distribuye -- por el organismo en canales que conectan el corazón con los distintos órganos sensoriales.

Sin embargo, el discurso sobre el alma no tiene como objetivo primordial explicar la estructura y funciones -- del organismo en un plano meramente biológico, sino acercarse a la comprensión de qué sea el alma mediante una -- definición que englobe los puntos de vista del dialécti-

co y del físico, que integre las nociones básicas de alma de la tradición filosófica y que resulte de la consideración empírica de cada una de las facultades - potencias en que se expresa la vida. A la base del edificio teórico, en el esfuerzo por tematizar adecuadamente la peculiaridad de la facultad sensitiva, están siempre los esquemas acto-potencia, materia-forma y sustancia-accidente. Aunque, como el discurso sobre la sensación se sitúa al nivel del mundo de la physis (como el mundo de los entes finitos sujetos a movimiento), el esquema dominante en este contexto es el activo-potencial : efectivamente, la descripción del proceso sensitivo se monta sobre la noción de dynamis. La sensación consiste en ser movido (*κινεῖσθαι*) y padecer (*πάσχειν*), pues parece -- una especie de alteración (*ἀλλοίωσις*) (40) : es decir, un movimiento que afecta a la cualidad (*κατὰ ποιοῦ*), frente al movimiento que afecta al lugar (*φoρὰ*) y a la cantidad (*ἀνέγους, φθίσις*). Pero la alteración puede ser entendida doblemente, en función del sentido que se le -- de al padecer que supone toda alteración (41) :

a) Si padecer es sufrir cierta destrucción bajo la acción de un contrario, la alteración que se produce es una simple sustitución de un estado por su opuesto , esto es, un cambio hacia la posesión de unas cualidades de que se estaba privado anteriormente.

b) Pero si por padecer nos referimos a la realización de una potencialidad, entonces, o bien no hay alteración alguna, o la alteración ha de ser entendida aquí como el avance de una cosa hacia sí misma y hacia el ---

acto (42). En este segundo sentido, es en el que única-
mente puede decirse que la sensación es un cambio como
(ἀλλοίωσις). En palabras de Ortega : "pensar es un
cambio en el hombre : de ser el que no piensa en A pasa
a ser el que piensa en A. Este pasar es, precisamente,
pensar..." Lo que ocurre es que "aquí el cambio no se -
produce en beneficio de un ser otro que él, sino del --
propio cambio. En el pensar hay, como en todo cambio,-
tránsito y paso, pero, el paso que es el pensar no es -
pasar a otra cosa sino que, al contrario, es un incremen-
to, avance o progreso hacia sí mismo (εἰς αὐτό πρὸς ἑαυ-
τόν) " (43). Aunque referidas al proceso de conoci-
miento, en general, las palabras de Ortega sobre la con-
cepción aristotélica del pensamiento pueden sernos úti-
les para la comprensión de la sensación como una altera-
ción : entendida ésta no como la destrucción y el paso
a un alter, sino como desarrollo de una potencialidad -
que se tenía. Un movimiento, además, cuyo término no es
distinto del cambio mismo : el paso de la potencia ini-
cial al acto de pensar no implica destrucción de la po-
tencia, pues, como subraya Ross, "el órgano sensorial y
la facultad de la sensación existen constantemente para
el acto de la sensación" (44). Es así, como puede afir-
marse que la sensación es una conservación de lo que es
en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de
modo que potencia y acto se asimilan (45). De no ser -
así, la sensación quedaría reducida a una serie discon-
tinua de actos puntuales, sin conexión alguna entre sí.
Para Aristóteles, por el contrario, incluso los actos -

más elevados del conocimiento se alcanzan por un desenvolvimiento continuo a partir de los actos sensoriales (46). No existe discontinuidad ni entre las diversas - sensaciones de cada sentido ni entre diferentes niveles cognoscitivos : ahí la razón por la que, probablemente, la facultad de juzgar (unir o separar sensaciones o conceptos) sea atribuida igualmente a las facultades sensitiva e intelectual :

"... Puesto que el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de discernir (actividad ésta que corresponde - al pensamiento y a la sensación) y la de moverse con movimiento local ..." (47).

Haciendo un recuento de todo lo que acabamos de - decir acerca de la sensación, tendríamos el siguiente - esquema de sus características :

- A) La sensación no es una modificación cuantitativa sino cualitativa, en el sujeto que la experimenta. En eso se puede discernir de la nutrición.
- B) La sensación es un cambio en el sentido de perfeccionamiento, no como destrucción.
- C) El proceso sensitivo es un proceso continuo y no una suma de actos puntuales.

Lo que sorprende en este cambio es su virtualidad de ofrecer al hombre una representación de ciertas cualidades de los objetos sensibles. Mediante esta representación cualitativa de la realidad, la actividad del animal en general se ve reforzada y perfeccionada con rela-

ción a la actividad vital de las plantas, que únicamente disponen de la facultad nutritiva o vegetativa. Tal vez, del asombro ante este hecho de la physis nazca la - reflexión aristotélica en torno a los procesos sensitivos e intelectivos. Reflexión, insistimos, que sitúa su discurso al nivel de la physis : nivel correspondiente a un mundo de seres en movimiento que se relacionan entre sí física y, por consiguiente, también materialmente. En función del carácter de esta relación, se concibe la necesidad de un órgano por el que va a desplegar y actualizar su potencialidad cada especificación de la facultad sensitiva (48). Existe una ruptura, sin embargo, en el planteamiento que defiende la necesidad de un órgano para toda función vital : nos referimos a la función intelectual del alma (aquella por la que el alma - piensa y concibe), que no necesita ningún órgano para - desarrollar su función (49). Pero, con respecto a la - facultad sensitiva, no existe la menor duda, en el contexto del discurso aristotélico sobre el alma, de que - su actividad se desarrolla mediante una serie de órganos diversos, según las diferentes especificaciones de la facultad.

Junto al órgano, se requiere la presencia de un - medio (μετέωρον , μέσση) a fin de que el órgano de la - facultad pueda entrar en contacto con el objeto sensible (50). Este medio es exterior, salvo en el caso de los sentidos del tacto y del gusto, cuyo medio es el propio cuerpo (51). También es exterior el objeto sensible -- (αἰσθητὸν) y debe ser dado al sujeto sentiente para -

poder ser percibido : en este punto, podemos establecer una diferencia entre el percibir y el pensar, ya que podemos pensar cuando queramos y lo que queramos pero no percibir. A la base de esta diferencia parece encontrarse el hecho de que los universales, el objeto del pensamiento (en una primera aproximación un tanto tosca), al no ser sustancias primeras (pues la sustancia primera - es el compuesto) carecen de una existencia física externa al sujeto. Lo que existe fuera del sujeto y, por -- consiguiente, aquello que puede llegar a ser percibido (52) es el ente concreto, la sustancia primera, compuesta de materia y forma.

Con la agudeza característica de sus análisis, Zubiri nos ha hecho observar (53) cómo Aristóteles suele abordar el estudio de cualquier problema desde una doble perspectiva : por la vía de la physis y por la vía del logos, esto es, mediante la observación experiencial y el análisis del discurso en que se expresa la realidad, dando por supuesta una especie de armonía preestablecida entre ambos órdenes. En otras palabras, la relación hombre-mundo no es entendida por Aristóteles - ... "como la interacción entre un organismo biológico y un mundo totalmente ilógico, sino como una cooperación entre un organismo biológico inteligible y un mundo inteligible" (54). Si la observación del devenir de la sensación nos ha destilado como notas del objeto sensible su adscripción o referencia a una sustancia primera (*οὐσία πρώτη*) y su exterioridad con relación al sujeto percipiente (al que se le ofrece como dato actualizante de su potencialidad sensitiva), la vía del logos,

por su parte, nos lleva a establecer varios ámbitos dentro de lo perceptible.

Dentro de la noción de sensible, podemos diferenciar dos niveles, según que se predique del objeto sensible, o bien en sí, o bien por accidente. A su vez, - lo sensible en sí (καθ'αυτό), percibido en cuanto tal, se subdivide en sensible propio (ἴδιον) y sensible común (κοινό). El propio es el ámbito peculiar de cada sentido especializado y sobre él no cabe engañarse, - al menos en la medida en que, como dice Broecker, "la escala de colores, en cuanto ámbito de aceptación de la potencia de padecer, es posesión invariable del poder-ver" (55) y no del poder-oir, poder-oler, ...

La diferencia que vamos a señalar entre el sensible propio y el común, consiste en que éste es accesible a todos los sentidos (56) o, por lo menos, a la vista y al tacto (57), mientras que los sensibles propios lo son de cada una de las especificaciones de la facultad sensitiva. En apreciación de Ross, la enumeración completa de los sensibles comunes reconocidos por Aristóteles sería : el movimiento y reposo, el número y la unidad, la forma, el tamaño y, probablemente, el tiempo (58). Finalmente, los objetos sensibles que lo son por accidente (κατὰ συμβεβηκός), se perciben como concomitantes de un sensible propio : así, cuando yo veo algo blanco y esto blanco lo reconozco como el hijo de Diáres, el ser-hijo no lo veo como veo lo blanco o percibo la figura de eso blanco, pero en el ver co-experimento yo actualmente que el hijo de Diáres está ahora ahí (59).

- 42 -

El movimiento en que consiste el sentir ¿No es una forma de conocimiento? ¿No comenzamos a conocer sintiendo, esto es, cambiando? Un recorrido minucioso por cada una de las especializaciones de la facultad sensitiva, así como por las funciones que conectan la sensación con el intelecto, nos confirmará una respuesta positiva a tales interrogantes. Con esa intención abrimos el capítulo - siguiente.

NOTAS

- 1 Tanto el percibir como el pensar son consideradas igualmente como actividades de la vida. Cfr., De An., II, 2, 414 a 12 - 13 .
- 2 AUBENQUE, P., Le problème de l'être chez Aristote , P.U.F., Paris, 1.972, p. 494 .
- 3 Física, III, 1, 200 b 13 .
- 4 Loc. cit., 200 b 32 - 201 a 3 .
- 5 Loc. cit., 201 a 11 .
- 6 Cfr., De An., II, 1 .
- 7 Loc. cit., 412 a 14 .
- 8 Cfr., MANSION, S., Soul and life in De Anima , en " Aristotle on mind and the senses " (Proceedings of Seventh Symposium Aristotelicum) , Cambridge University Press , 1.978 , pp. 2 ss .
- 9 GUTHRIE, W.K.C., A history of Greek Philosophy , III, Cambridge, 1.969, p. 469 .
- 10 De An., III, 12, 434 a 27 - b 14 ; Sens., 436 a 6 - 10 , 436 b 2 - 8 , 448 b 26 - 8 ; Mem., 450 a 27 - 30 , 453 a 14 - 16 , b 8 - 9 ; Somm., 453 b 11 - 14 , 454 a 7 - 11 .
- 11 MANSION, S., o.c., p. 16, cfr., n. 5 .
- 12 Timeo , 77 b - c .
- 13 Metaf., XII , 1.072 b 29 .
- 14 O.c., IX , 1.050 b 1 .
- 15 Nos referimos a la definitiva definición que propone Aristóteles en De An., II, 1, 412 b 5 .
- 16 T. Calvo traduce el término ἐντελέχεια por entidad . Cfr., CALVO, T., Aristóteles : Acerca del alma , Ed. Gredos , Madrid , 1.978 , p. 168 . La referencia que hacemos se encuentra en De An., II , 1 , 412 a 19 ss .
- 17 AUBENQUE , P., o.c., p. 443 .
- 18 CALVO , T., La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el De Anima , en " ANALES DEL SEMINARIO DE METAFÍSICA " , Madrid , 1.968 , p. 22 .
- 19 Metaf., V , 30 , 1.025 a 14 .

- 20 Cfr., o.c., VII , 1.035 b 14 - 16 , 1.036 a 16 - 17 , 1.037 a 7-10, 28 - 29 ; VIII , 1.043 a 29 - 36 . T. Calvo lleva más allá esta inferencia y , sirviéndose del análisis del lenguaje para su metodología básicamente hermenéutica , sostiene haber descubierto la huella de Platón en los cimientos de la auténtica teoría aristotélica sobre el alma . De este modo , aunque T. Calvo es consciente de que se producen interferencias conceptuales en el tratado Acerca del alma , entiende que la concepción dominante en el texto es aquella según la cual el alma es autónoma en su actividad con respecto al cuerpo ya que la vida , su acto segundo , es autónoma con relación a la materia . Cfr., su Introducción a la traducción del Tratado Acerca del alma , ed. cit., pp. 112-119 .
 Nosotros entendemos que no resultaría difícil , desde la misma metodología , sostener la tesis contraria : basta con tomar como punto de partida el hecho de que la autonomía de la vida respecto de la materia no se defiende en el De Anima sino en la Metafísica . Sin embargo, tal vez sea más rentable teóricamente abandonar la disputa y seguir una metodología diferente : analizar las interferencias conceptuales del texto , antes que intentar salvar, a toda costa , la continuidad del discurso (psicológico-metafísico, platónico-aristotélico ...) .
- 21 De An., II , 1 , 412 a 23 ss. Tampoco compartimos la lectura que ha hecho T. Calvo de este pasaje (Cfr., o.c., p. 119) rompiendo aquí él mismo con su propia tesis del carácter meramente formal y contextual de los esquemas aristotélicos . T. Calvo extrapola el símil de la ciencia con relación al teorizar aplicándolo a la relación alma-vida . Pero en el contexto únicamente se está ejemplificando en qué sentido el alma es entelequia o acto primero de un cuerpo natural organizado .
- 22 Cfr., supra , n. 15 . La observación está tomada de ROSS , W.D., Aristóteles , Ed. Sudamericana , Buenos Aires , 1.957 , p. 198 .
 Para una mayor información sobre las distintas interpretaciones de las nociones de alma y vida en Aristóteles , se puede consultar el artículo de LÉFÈVRE , CH., Sur le statut de l'âme dans le De Anima et les Parva Naturalia , en " Aristotle on mind and the senses " , Cambridge University Press , 1.978 , pp. 21-68, donde además se recoge una amplia bibliografía actualizada .
- 23 Cfr., De An., II , 3 .
- 24 Me refiero a su primacía epistemológica . Por razones de metodología procuro eludir siempre cualquier referencia a la génesis diacrónica de una noción .
- 25 AUBENQUE , P., o.c., cfr., pp. 438 ss.
- 26 Timeo , cfr., 69 d .
- 27 De An., II , 2 , 413 b 29 . También en la Ética a Nicómaco , XI , se sostiene que las diferencias en el alma son racionales, no racionales.

- 28 De An., II , 2 , 413 b 25 .
- 29 O.c., III , 9 , 432 a 24 - 26 ; III , 10 , 433 b 1 ss.
- 30 O.c., II , 12 , 424 a 18 .
- 31 CASSIRER , E., El problema del conocimiento , I , F.C.E., México, 1.953 , p. 11 .
- 32 PIAGET , J., Psicología y Epistemología , Ed. Ariel , Barcelona , 1.953 , p. 7 .
- 33 RANDALL , J.H., Aristotle , Columbia University Press , 1.960 , p. 150 .
- 34 De An., II , 4 , 415 a 16 ss.
- 35 O.c., II , 12 , 424 a 18 .
- 36 VERBEKE , G., Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote , en " Aristotle on mind and the senses " , Cambridge University Press , 1.978 , p. 193 .
- 37 KIRK Y RAVEN , Los filósofos presocráticos , Ed. Gredos , Madrid, 1.969 , p. 23.
- 38 GA II , 2 , 735 b 37 - 736 a 2 . Aristóteles no tiene una concepción materialista del alma y por eso no considera el pneuma , o quinto elemento , según harán los estoicos , como la sustancia del alma y de la divinidad . No obstante , el pneuma parece tener unas funciones que van más allá de las simplemente instrumentales en De Philosophia . Cfr., a este respecto , la polémica recogida por VERBEKE , G., o.c., p. 214 , n. 64 .
- 39 PA III , 4 , 666 a 12 - 13 .
- 40 Cfr., De An., II , 5 .
- 41 Loc. cit., 417 b 2 ss.
- 42 Cfr., Física , VI , 5 , especialmente 257 b 7 : " Lo en potencia camina a la entelequia " .
- 43 ORTEGA Y GASSET , J., Pensamiento y " progreso hacia sí mismo" en Aristóteles : Del " Prólogo a la Historia de la Filosofía de E. Bréhier " , en Obras Completas , T. VI , Ed. Revista de Occidente, Madrid , 1.970 . Cfr., pp. 409 ss.
- 44 ROSS , W.D., o.c., p. 197 .
- 45 De An., II , 5 , 417 b 5 .

- 46 ORTEGA Y GASSET, J., El sensualismo en el modo de pensar aristotélico, en "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", Obras Completas, T. VIII, ed.cit., cfr. pp. 155 ss.
- 47 De An., III, 9, 432 a 16.
- 48 En un contexto en el que se entiende la Naturaleza como el conjunto de animales y plantas sostiene Aristóteles que incluso los propios cuerpos vivientes deben ser considerados como órganos del alma, o principio al que tiende (como su telos) la Naturaleza. Cfr., De An., II, 4, 415 b 19. Aquí la noción de alma recibe las interferencias de la concepción platónica del cuerpo-instrumento del alma, por una parte, y también del alma-pneuma de la tradición popular griega (como el alma que da vida a la Naturaleza toda). No obstante, lo que viene a subrayar expresamente el texto es la necesidad de un órgano para el ejercicio de cualquier función vital. Así es como Aristóteles señala, desde los conocimientos anatómicos de su época, que la respiración necesita para su ejercicio un órgano que es la laringe: cfr., De An., II, 8, 420 b 23.
- 49 O.c., III, 4, 429 a 26.
- 50 O.c., II, 7, 419 a 20; III, 3, 427 b 27.
- 51 O.c., II, 11, 423 a 16. Como interpreta E. BARBOTIN, "La chair n'est que le milieu du toucher dont l'organe propre, identique à celui du sens commun, est le coeur". Cfr., Aristote: De l'âme, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1.966, p. 104.
- 52 Cfr., De An., II, 5, 417 b 24 ss. Por vez primera hemos traducido el término αἰσθησις por percepción. En realidad, Aristóteles no establece con nitidez una distinción entre sensación y percepción. Hay quienes, como W.D. ROSS y W. BROECKER, siempre traducen percepción.
- 53 Nos referimos al interesante capítulo dedicado a Aristóteles en el libro de X. ZUBIRI, Sobre la esencia, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1.972.
- 54 RANDALL, J.H., o.c., p. 156.
- 55 BROECKER, W., Aristóteles, Ed. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1.963, p. 125.
- 56 De An., II, 6, 418 a 10.
- 57 De sensu, 442 b 5 - 7.
- 58 El tiempo no está expresamente citado nunca, tal vez porque se encuentre implícitamente contenido siempre en este recuento de los

sensibles comunes . No olvidemos que la sensación o percepción es tematizada como un cierto movimiento y , para Aristóteles , el tiempo no es sino la medida o número del movimiento (ὁ γὰρ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως) . Cfr., ROSS , W.D., o.c., p. 200 , n. 36 . También De An., III , 10 , 433 b 7 .

59 O.c., II , 6 , 418 a 20 .

. CAPITULO SEGUNDO .

II - TODO CONOCIMIENTO COMIENZA CON LOS SENTIDOS .-

"Nihil est in intellectu
quod non prius fuerit in
sensu"

(ARISTOTELES, Analit.Post)

II.1 - La especialización del sentir .-

Para indagar las condiciones en que se plantea la problemática gnoseológica al nivel de la facultad sensitiva, tal vez sea preciso esbozar previamente un esquema de las distintas funciones que engloba dicha facultad.

Según el planteamiento aristotélico, cada facultad es especificada por su objeto (1). Quiere esto decir que la pluralidad de objetos sensibles determina una varie-dad de funciones o especificaciones de la facultad sensitiva.

La serie de estas especificaciones parece que sigue un orden perfectivo creciente (2) : tacto, gusto, olfato, oído, vista, en razón del grado en que poseen la naturaleza distintiva de la sensación que consiste en "recebir la forma sin materia" (3)

Entre los órganos sensoriales, el corazón ocupa un papel central ya que, en definitiva, este órgano es considerado no solamente como el origen de toda la vida sensitiva sino también como el centro donde se recogen todos

los datos de los sentidos (4). A veces, interviene directamente como órgano de un sentido especializado como es el caso del tacto y en ocasiones, del gusto (5); pero, en cualquier caso, hay una continuidad entre el corazón y los restantes órganos sensoriales, asegurado por la existencia del pneuma. Este elemento, del que no se habla en el De Anima, cumple en otros tratados la función instrumental de transmitir las distintas sensaciones al órgano central. Tanto el órgano de la vista, como los del gusto y el olfato, consistirían en unos conductos llenos de pneuma que, partiendo del corazón, rodean el cerebro (6).

El espectro de los campos de influencia de la facultad sensitiva, aparte de las especificaciones hechas dentro de la función perceptiva, en razón del objeto -- sensible, engloba otras funciones :

- a) - sentir el placer y el dolor
- b) - desear (öpetis)
- c) - movimiento o desplazamiento
- d) - la sensación o percepción "cuando actúa no en una cualquiera de sus formas especializadas como ver oír, etc., sino según su naturaleza genérica, en tanto que percepción" (7).

Pero lo que nos interesa no es desarrollar este esquema, sino considerar el planteamiento del tema del conocimiento al nivel de la facultad sensitiva, y analizar el papel dominante del esquema activo-potencial en

este contexto :

Al considerar la sensación como una asimilación formal de la facultad al sensible, se da como preadmitida la correspondencia entre el contenido de la sensación y el objeto sensible, lo que equivale a decir que no hay un planteamiento crítico sobre la objetividad del conocer por medio de la facultad sensitiva . Esta correspondencia o identidad ha sido contestada multitud de veces a lo largo de la historia de la filosofía. Los defensores de Aristóteles se han visto obligados a reinterpretar el pensamiento aristotélico, descubriendo, por ejemplo, una estratificación categorial de la que ni él mismo tendría conciencia clara, y buscando lo que quiso decir tras lo que olvidó o no supo decir.

Aunque no es éste nuestro planteamiento, como n sistentemente venimos repitiendo, entresacamos a continuación unas líneas de uno de nuestros más agudos filósofos de habla castellana, donde pone en tela de juicio la correspondencia entre el objeto sensible y el objeto sentido :

"... Nosotros debemos distinguir, en principio, entre sensible y sentible, entre eidos sensible y eidos sentible , y no admitir sin más que coinciden perfecta, y menos necesariamente, eidos sensible - con eidos sentible. Bastaría con recordar la físicamente arbitraria delimitación del

espectro visible frente al espectro total para no identificar eidos sensible (que -- lo es toda vibración electromagnética) -- con eidos sensible (que va de rojo a violeta) ; añadimos los umbrales superiores e inferiores y sobre todo la diversidad -- original de la correlación posibilidad- / realidad que caracteriza al conocedor, y que pertenece a otro orden que al de potencia-acto, y al de potencial-actual" (8).

Volveremos más tarde a retomar las categorías -- con que García Bacca analiza y critica el planteamiento aristotélico. Pero, de momento, anotamos la ausencia de un planteamiento crítico en Aristóteles sobre el -- tema de la objetividad del conocer sensible.

El esquema acto-potencia está constantemente a -- la base de la tematización que recibe la sensación, cada sensación específica, como manifestación de un aspecto de los seres móviles : aquel por el que se reproducen en el animal las cualidades sensibles de las cosas.

Ya hemos hablado de que el esquema acto-potencia corresponde al nivel del discurso sobre la physis. Este surgimiento del esquema activopotencial viene exigido por la necesidad de tematizar adecuadamente las apariciones del movimiento. La sensación, decimos, es un movimiento más : un movimiento cualitativo, sustancial-

mente cualitativo, aunque accidentalmente implique a veces un cambio de lugar por parte del objeto o del sujeto. Pero, en definitiva, un movimiento del mundo de la physis.

Si, a la hora de explicar el proceso de conocimiento, nos limitamos a decir que lo igual es conocido por lo igual, o bien que una cosa es conocida por algo que le es desemejante (tal como habían hecho los precursores de Aristóteles), estamos haciendo disquisiciones lógicas del conocimiento, y considerándolo - desde una perspectiva estática : olvidamos que el conocimiento es una función del ente físico ; de algunos entes físicos que, en cuanto físicos no son estáticos y, en cuanto cuerpos físicos animados, tienen un potencial de movimiento que brota de ellos mismos (9).

La sensación, como un aspecto o manifestación de la vida, es expresión de espontaneidad aunque pueda ser definida como un padecer o alteración del ser que siente (10). El concepto de potencia (*δύναμις*) con su plasticidad significativa, viene como anillo al dedo para expresar :

- a) La paradoja del ser que al sentir padece pero al mismo tiempo manifiesta su espontaneidad.
- b) Que la sensación es un movimiento o cambio mediante el cual lo desemejante se torna --

semejante. De tal manera que, en una relación dinámica, los dos términos de la relación dinámica cognoscitiva sensitiva o, al menos uno de ellos (el cognoscente), deviene, en cierto modo un ser otro que él : un ser que conoce lo que antes no conocía, que siente ahora lo que antes no sentía.

La primera paradoja (a) queda bien tematizada por el concepto de potencia porque, en primer lugar, la facultad-potencia sensitiva es actualizada por la acción de un agente en cierta medida externo (no es externo al proceso, pero sí al sujeto) : el objeto - sensible (11). Desde esta perspectiva, hay un lado pasivo en la sensación, que es la facultad-potencia, y un lado activo que es el objeto sensible. Sin embargo hay un segundo punto y es que, desde otra perspectiva, el concepto de potencia, cuya actualización implica tránsito hacia las disposiciones positivas y hacia la naturaleza del sujeto (12), expresa cómo la sensación es una manifestación de la espontaneidad - vital del sujeto frente al objeto sensible que, en el acto de la sensación, no hace más que devenir sensible para un objeto sentiente (13).

En la tematización de la segunda paradoja (b), se entrecruzan los esquemas de la física con los de la ontología : un planteamiento al nivel del discurso físico debería haberse contentado con decir que /

la sensación es un movimiento mediante lo cual lo de semejante se torna semejante gracias a que los miembros de la relación sensitiva no son estáticos sino dinámicos : es decir, gracias a que el esquema acto-potencia es aplicable a cada uno de ellos. En virtud de tal esquema puede ser tematizado un hecho que, en principio, se presentaba como una aporía al pensa miento. Lo que sencillamente ocurre, siempre según este esquema, es que entre el sensible y la facultad se da una cierta identidad potencial (aquí potencia significa posibilidad lógica, ausencia de contradicción interna para que una cosa ocurra). Identidad potencial decimos, aunque "en acto" sean diferentes el sensible y la facultad. "En acto", esto es "de hecho", aquí y ahora ; así se demarca el carácter fáctico de la de-semejanza, frente al carácter mera mente lógico aquí y ahora, de la identidad. Y la sensación es el proceso por el que la potencia, como posibilidad lógica, se convierte en potencia física o actividad (ἐνέργεια) en marcha constante.

La posibilidad lógica de asemejarse (ὁμοίωσις) lo que fácticamente es desemejante, la facultad sen sible y el objeto sensible (o mejor, la forma o eidos del objeto sensible), viene constatada por la observación de que el sentido es logos, razón o medida, estructura, forma, mediana (μέσση) entre los objetos sensibles contrarios : caliente y frío, por ejemplo, de tal manera que un exceso de calor, pongamos por caso, destruiría el sentido - logos de la

misma manera que un golpe demasiado fuerte rompería la armonía de las cuerdas del arpa. Esa es la razón por la cual cada sentido puede asimilarse a su objeto : el logos del sentido al logos o estructura formal del objeto sensible que, en tanto objeto de sensación es forma (*εἶδος*) de las cualidades sensibles (14).

La posibilidad lógica pasa a ser potencia como poder físico de acción constante, actualizándose la identidad potencial que se daba entre lo desigual: la facultad y el objeto sensible. Es este un proceso descrito temporalmente porque sucede dentro de -- los esquemas de la temporalidad, entendida ésta como la medida del movimiento, el ámbito propio de los -- cuerpos físicos. De ahí que este proceso se efectúe en la extensión, y que para efectuarse deban entrar en juego los elementos (órgano, medio) que antes enumeramos.

La continuidad del proceso se manifiesta en la presencia abusiva del esquema activopotencial a cada paso, y con ocasión de cada elemento de la cadena. -- Se introduce la distinción acto-potencia incluso a -- la hora de tematizar el papel del medio en la sensación, cuando se establece la diferencia entre transparencia potencial y transparencia actual, para decir que la presencia de la luz es lo que actualiza -- la transparencia (lo diáfano) potencial. Sobre esta

distinción se apoya el símil de la luz con el que se pretenderá justificar el desdoblamiento del intelecto en agente y pasivo.

En realidad, es posible hacer una lectura que no vea sutileza exagerada en tales distinciones; para J.D. García Bacca, el ejemplo de la transparencia (lo diáfano) viene a ilustrar cómo el sentido puede recibir las formas sin materia. "Como el sentido tiene ese poder de recibir eide en pura presencia, -- descartando su materia, parecidamente lo diáfano posee esa propiedad de recibir como acto suyo la pura presencia de ciertos cuerpos. Lo que separa diáfano de sentido consiste en que lo diáfano recibe tales -- presencias, pero no se impresiona por ellas ; mientras que el sentido recibe los eide o cosas reducidas a presencialidades presentes (...) impidiendo , - (...) que le hagan padecer las cosas en su corporalidad real y brutal". Que el sentido pueda recibir los eidos como pura presencia, descartando su materia, es posible gracias a que el sentido hace lo contrario -- que la materia. Esta individualiza, pero el sentido des-individualiza ; pues el sentido no tiene un lugar definitivo : "un sentido está en este sentido (órgano) en este lugar de este órgano, (...) pero no en cuanto éste." (15)

Como puede verse, la lectura que ha hecho García Bacca de este punto es una especie de disección ontológica del proceso sensitivo, sobre las bases de cier

tas categorías aristotélicas reinterpretadas nuevamente por medio de otras categorías que, supuestamente - habrían faltado al propio Aristóteles en la explicitación de la temática que traemos entre manos. Valga - como modelo de lo que no pretendemos hacer nosotros : nos conformamos con descubrir la estructuración que - han recibido los problemas relativos al conocimiento.

Hasta aquí, la estructuración que por vía de la physis hace Aristóteles en el De Anima en su aproximación al estudio de los procesos sensitivos : coordenadas espacio-temporales, incardinación en el ámbito - del movimiento, esquema dominante activo-potencial.

Pero lo que quiero hacer notar es que hay ras-tros de otra vía de aproximación : la vía onto-lógica, con su esquema dominante materia-forma. Según - mi perspectiva, la confusión básica que provoca el - texto no se sitúa fundamentalmente entre un enfoque a la vez fisiológico y psicológico del problema, co-mo sostiene por ejemplo W.D. Ross sin definir previamente qué entiende él por cada una de estas dos dis-ci-plinas y qué es lo que podía entender Aristóteles por cada una de ellas (si es que podía concebirlas - como distintas entre sí) (16). Lo que más bien se - interfiere mutuamente es un tratamiento físico y un tratamiento ontológico de la misma cuestión : la cuestión de tematizar o estructurar la sensación, entendida como proceso por el que lo desemejante se torna --
semejante

asimilándose así la facultad sensitiva, en sus respectivas especificaciones, a sus respectivos objetos sensibles (17). Desde el punto de vista ontológico, el objeto sensible puede ser estructurado hilemórficamente. Y también puede serlo cada sentido porque, si es cierto que no puede ejercer su función receptiva de - eidos sensibles sin el órgano correspondiente, también lo es que su esencia no es identificable con su materialidad extensa (18). Según esto, la determinación que nos ayuda a descubrir en la sensación el esquema / materia-forma, es su carácter formal : es decir, la - sensación es un proceso por el que lo desemejante se torna semejante, pero teniendo en cuenta que esta asimilación es formal, frente al carácter meramente material de la asimilación de su objeto por parte de la - facultad nutritiva.

No obstante, que la asimilación en que consiste la sensación sea formal no implica necesariamente que sea esencial : en primer lugar, porque lo que la facultad sensitiva recibe, como "facultad apta para recibir las formas sensibles sin la materia" (19), no - son formas específicas (esencias) sino que como dice el propio Aristóteles, "son cosas individuales lo que la sensación en acto tiene por objetos" (1).

La aclaración que propone García Bacca de este enunciado es la siguiente : "Lo individual (este hombre, este caballo) es solamente sustancia primera, pero no primaria ; y todo individuo está centrado, como

en principio fundamental, en la sustancia primaria co
rrespondiente.

Por esta dualidad la sustancia, en cuanto individual puede ser objeto de los sentidos ; y la sustan
cia primaria, base principal de la primera, puede ser
a la una objeto del 'noein', de la intuición mental"
(21). El universal aristotélico, objeto del pensar o
de la ciencia, es la sustancia primaria, frente a la
sustancia primera, al individuo, objeto de la sensa -
ción. La asimilación formal en que consiste la sensa
ción no es esencial en el sentido de que la esencia /
de la facultad sensitiva devenga idéntica a la esen-
cia (entendida como correlato real de la definición)-
de su objeto.

II.2 -La función común de los sentidos .-

El estudio sobre la sensación, emprendido mediante el análisis de cada una de las especificaciones de la facultad sensitiva, puede ser estructurado en dos niveles epistemológicos en interferencia : el estudio de la sensación como un proceso físico nos -- aclara su dinamismo, en base al esquema acto-potencia pero, situado el discurso en un plano ontológico, lo característico que descubrimos en la sensación es su carácter formal, en el sentido preciso arriba expuesto. No obstante, ninguno de estos niveles discursivos debe confundirse con el ámbito de problemas estrictamente gnoseológicos. Intentemos tomar nota de ellos al compás de los enunciados que giran en torno al tema del "sentido común" (κοινὴ αἴσθησις).

El libro tercero del tratado Acerca del alma se abre con la intención expresa de demostrar que no puede haber más especificaciones de la facultad sensitiva que las cinco estudiadas : vista, oído, olfato, -- gusto y tacto. La argumentación aristotélica sobre

la imposibilidad de que exista un sexto sentido , ha sido tema de múltiples interpretaciones (22), pero consecuentemente con nuestro método vamos a dejar un poco de lado esas interpretaciones, porque lo que nos interesa plantear es :

A) En qué consiste esa función común de los sentidos, que es objeto de estudio en los dos primeros - capítulos del libro tercero del De Anima.

B) Como se configura en este contexto particu - lar la problemática gnoseológica.

C) Qué papel viene a desempeñar aquí el esquema acto-potencia.

A) El concepto de "sentido general". -

Por lo que respecta a la primera de las cuestio nes planteadas, a saber, qué es lo que se entiende -- por "sentido común" (*κοινὴ αἴσθησις*), Ross piensa que es una expresión que viene a resumir cómodamente un conjunto de doctrina y que no hay que entender que se refiera a un sentido más, algo así como un sexto - sentido, sino más bien a la cara no especializada de la facultad sensitiva en su función perceptiva (23) . Es decir, la cara no especializada de la función per- ceptiva en la medida en que ésta no tiene como objeto los sensibles propios.

La percepción de los sensibles comunes (movimien

to y reposo, número y unidad, forma, tamaño, tiempo) parece ser el punto de partida, en cualquier caso, de una compleja teoría esbozada en el De Anima III, 2, y que, englobando problemas como el de autoconciencia y el de la capacidad de juicio, tiene un desarrollo paralelo en los Parva naturalia : en ellos, se tematiza la existencia de una sensibilidad fundamental, como sustrato permanente de toda la actividad sensitiva. - La estructura orgánica de la sensibilidad debe ser el trasunto de la unidad de la vida sensitiva : esta unidad se manifiesta cuando percibimos simultáneamente no sólo modalidades del mismo género sino incluso sensibles que pertenecen a generos diversos (24). Correspondiendo a esta unidad funcional, orgánicamente quedaría garantizada la centralización y continuidad del proceso sensible unificador mediante una especie de vehículo universal de la actividad sensitiva : el pneuma congénito (25).

En cualquier caso, Aristóteles sostiene una actitud contraria a Platón en este punto : efectivamente Platón, al hablar de esta especie de representación - general, afirma que nuestro conocimiento de los *κοινά* no se funda en las percepciones de los sentidos sino que, por el contrario, está constituido por ideas inteligibles (26).

Aristóteles tematiza la función perceptiva común, desglosándola a su vez, en una serie de subfunciones :

Percepción de los sensibles comunes (tamaño, forma, movimiento ...): percepción que se realiza por los sentidos especializados pero no en cuanto tales - sino en virtud de la facultad general de la percepción que, además de sus funciones especializadas (ver, oír, ...), posee una función perceptiva de las cualidades comunes de los objetos sensibles (27). Caemos en la cuenta del tamaño, la forma, de una cosa mediante nuestros sentidos, pero no de un sentido en cuanto tal, sino mediante la facultad de la percepción tomada en su totalidad (28).

Percepción de los sensibles accidentales, o -- función por la que accidentalmente percibimos una cosa (29) : cuando vemos la miel, percibimos accidentalmente lo dulce. Por consiguiente, Aristóteles entiende como "percepción accidental", algo así como una asociación de la memoria, producida en el momento de la percepción. Con relación a la percepción de los sensibles comunes, la diferencia está en que la coincidencia de los sensibles propios y accidentales es meramente ocasional (es ocasional que la percepción de lo blanco y del hijo de Diáres vayan unidas), mientras que todo objeto (al menos los objetos que percibe la vista y el tacto) tiene tamaño, forma, etc ...; esto es, los sensibles comunes acompañan siempre a todo posible objeto sensible.

La tercera función de la *κοινή αἴσθησις* con

siste en : hacer consciente la sensación (30), fun
ción reflexiva o capacidad de autoconciencia que no
es exclusiva de una sola facultad y que, en expresión
de Aristóteles, hace valiosa la vida y semejante a la
vida divina (31) : es el asombro del pensador ante el
hecho del conocimiento. Düring observa cómo en reali
dad, Aristóteles no habla aquí de autoconciencia, con
ciencia del sí mismo, sino simplemente de conciencia
del proceso (32).

No es la función reflexiva patrimonio exclusivo
de una sola facultad : conocimiento, percepción, opi
nión, razonamiento, aunque primordialmente son nom
bres de funciones adscritas a la ocupación de objetos
distintos de sí mismas, no obstante también se apre
henden a sí mismas de paso. En realidad, Aristóteles
nunca separa las diversas potencias del alma para des
tacar de manera aislada cada una de ellas, sino que -
"más bien toma cada facultad del alma en su completa
realización fáctica, entretejiéndose y entremezclándo
se necesariamente con las otras" (33).

Poder de discriminación entre los objetos de
dos sentidos (34), e incluso poder de percibir simul
táneamente dos cualidades (35) ya sean éstas del mis
mo género (blanco y negro, por ej.) o de distinto ge
nero (blanco y dulce). Como poder de discriminación
(τὸ κρίνον) es, al igual que el punto en Geometría,
límite : aquí, límite de dos sentidos (36). De la --
misma manera que un punto sobre la línea es límite --

entre dos segmentos, inicio de uno y término a la vez del otro, así también el poder de discriminar entre los objetos de dos sentidos en un acto instantáneo juzga que lo dulce no es blanco y que lo blanco no es dulce.

En resumen : percepción de los sensibles comunes y percepción accidental de una cosa, percepción de que percibimos, discriminación entre lo -- propio de cada sentido, son las cuatro vertientes de realización de la dimensión no especializada de la facultad sensitiva. Teniendo siempre en cuenta que esta subclasificación de funciones es una esquematización hecha por razones de simplicidad metodológica.

B) Elementos gnoseológicos en la descripción del proceso .-

Lo que nos interesa es ir tomando nota de la configuración de problemas estrictamente gnoseológicos, - al compás de la descripción de elementos y funciones que intervienen en el proceso cognoscitivo.

El problema del error y, por consiguiente, el problema de la verdad, es planteado con ocasión de la primera de las funciones atribuidas al sentido común : la percepción de los sensibles comunes y de los sensibles accidentales. Una función que, como hemos visto, se lleva a cabo por los sentidos especiales. Estos, - en este caso, aprehenden no en tanto que separados y especializados sino en la medida en que comunican entre sí para operar como un único sentido, un sentido

común. Aristóteles atribuye a este hecho el error - posible de la percepción de los sensibles comunes. - "De ahí viene que el sentido común se equivoque" (37): es decir, de esta pluralidad de sensaciones diferentes percibidas por el sentido común. Adelantemos que uno de los criterios de verdad en Aristóteles está - relacionado con el principio ontológico que sostiene el carácter necesario de lo simple (38). La insuficiencia del planteamiento ha sido señalado por Ross. Efectivamente, Aristóteles constata un hecho pero no da cuenta de él (39). Para dar cuenta del error a nivel de la percepción deberían haberse tenido en -- cuenta otros factores, como el papel que desempeña - la asociación de ideas mediante la cual tendemos a relacionar sensaciones que, en ocasiones anteriores, se nos habían presentado unidas. El error de que se habla aquí parece ser, pues, error en la relación o unión de sensaciones, más que error como no correspon-- dencia entre el contenido de la sensación y los objetos sensibles.

Otro problema, el de la autoconciencia, se sugiere al tratar la función reflexiva de la percepción, el percibir que percibimos. Pero tampoco aquí se -- aclaran las condiciones de ejercicio y las limitaciones de una conciencia que deviene objeto de sí misma: ni siquiera este punto es claro, ya que Aristóteles - no le atribuye a la *κοινὴ αἴσθησις* la función de autoconciencia, como veíamos, sino simplemente el tener

conciencia del proceso perceptivo. En cualquier caso, esta conciencia común de la pluralidad de las sensaciones, supone la afirmación de la unidad del sujeto frente a la pluralidad de los objetos. Esta unidad - es explícitamente afirmada en varios pasajes del tratado Acerca del alma y en De Somno (40).

La contraposición idealismo-realismo está jugándose implícitamente en el enunciado que afirma la unidad del acto del sensible y del sentido (41), pero niega la identidad de sus esencias : efectivamente, - si fueran idénticos el sonido y el oído, subsistirían y perecerían simultáneamente ; pero el hecho es que - los sensibles, considerados como sensibles en potencia, existen fuera de, aparte del acto de la sensación. Hay, por tanto, una realidad existente y persistente fuera de y con independencia del sujeto que - siente : lo que aquí anda en juego, implícitamente, - es un realismo ontológico que posibilita un realismo gnoseológico.

La actitud gnoseológica del discurso aristotélico se afirma como opuesto, por una parte, a todo relativismo ; por otra, a cualquier idealismo. En primer lugar, se opone a la actitud relativista de los - fisiólogos (φυσιολογοί, φύσις) anteriores a Sócrates, para quienes "no existe lo blanco ni lo negro sin la vista, ni el sabor sin el gusto" (42), y también a -- Protágoras, que considera al hombre medida de todas - las cosas (43), porque tiene "sensación y ciencia", -

y éstas son medida de sus objetos. A los primeros habría que responder con un texto de la Metafísica sumamente esclarecedor : en efecto, es verdad que no existirían lo sensible ni las sensaciones si no hubiera seres animados, pues la sensación es un afección del/que siente. "Pero que no existieran los sujetos (ὑποκείμενα) que producen la sensación, es imposible. La sensación, en efecto, no es, ciertamente, sensación - de sí misma, sino que hay también, además de la sensación, otra cosa que necesariamente es anterior a la - sensación, pues lo que mueve es por naturaleza anterior a lo que es movido" (44).

A Protágoras le responderíamos que, al conocer algo mediante la sensación y la ciencia (ἐπιστήμη), somos en cierto modo "medidos" por ese algo (45), a cuyo logos (como forma o estructura) se asimila la facultad en cuestión. Por eso, este hecho, más que relativizar la existencia de las cosas y el conocimiento de ellas, lo que hace es sugerir el proceso de autoconciencia, que se vislumbra en la tensión inmanencia-trascendencia de un sujeto que, al percibir objetos que le tras-cienden, se da cuenta de que está percibiendo.

Hemos visto que la actitud gnoseológica de Aristóteles se opone al relativismo. Pero, en segundo lugar, también se opone a todo idealismo : pues el sensible, existente como sensible en potencia de ser sens

tido fuera del sujeto que siente, es un objeto del mundo de la physis que, para ponerse en contacto con la facultad sensitiva actualizando su potencialidad, tiene necesidad de un medio que transmita físicamente al órgano de la facultad el movimiento en que consiste toda sensación.

Finalmente, la unidad del yo como sujeto del conocimiento es otro punto que flota en el tema que agrupa los enunciados relativos a la función de discernimiento o juicio : la noción de sentido común como límite de dos sentidos, con capacidad para unir o separar los objetos de dos sentidos especializados . Y el modo más gráfico de expresar esta unidad del yo es el símil del punto geométrico que, esencialmente indivisible y uno, puede ser considerado a la vez como inicio de un segmento y final del anterior sobre una línea. La interpretación que hace Alejandro, según la cual este punto es representado como el centro de una esfera (un punto matemático, no material) abre el camino de las versiones espiritualistas de la conciencia o yoidad, ya sea en terminos de "hombre interior" (San Agustín) o de "Res cogitans versus res extensa" (Descartes).

C) El esquema acto-potencia en la tematización del sentido común .-

Entre todo este conjunto de problemas gnoseológicos apuntados en la enumeración de las funciones -

del "sentido común" permanece constante el recurso - al esquema acto-potencia. Este esquema se despliega generosamente con ocasión del tema que agrupa los enunciados referentes a la función de autoconciencia en la facultad sensitiva.

La función de autoconciencia, entendida aquí - como consciencia de que yo percibo, en un momento -- inicial parece que despierta el asombro teórico y -- más tarde va hacia el encuentro de una solución a tal perplejidad ; la solución se encuentra al profundizar en el hecho sensorial desde los esquemas de la potencialidad :

Se da unidad, hemos visto, del acto del sensible y el acto del sentiente (46), aunque uno y otro recibían, a veces nombres diferentes : sonido y audición, - por ej. Esta unidad tiene su fundamento en el hecho de que, tanto la acción del agente como la pasividad del paciente, tienen lugar en el que padece.

Las consecuencias que de ahí derivan son, en -- primer lugar, que el sonido en acto (resonancia, elemento agente) y el oído en acto (audición, elemento - pasivo) residen ambos en el sentido del oído. Sentido que, en tanto facultad, es en potencia audición. - Aquí potencia está usada en su sentido secundario : - como la ciencia poseída pero no ejercida actualmente, frente a su ejercicio. Por otra parte, puesto que la sensación es algo de nosotros mismos (47), puede ---

decirse que la sensación se siente a sí misma. Lo - que implica que la sensación no sea una simple modificación pasiva, sino una actualización de nuestra - naturaleza que es potencia de sensación y conocimiento en general (48). Aquí potencia está usada en sentido primario : en el sentido en que se dice que el sabio puede poner en ejercicio su ciencia, frente al ignorante, que no puede.

El esquema activopotencial subyace también a - la tematización de la función de discernimiento o - discriminación. Aquí, la potencia, como posibilidad lógica, es la noción adecuada para expresar la función discriminadora del sentido común. La potencia expresa entonces, como el punto geométrico, de qué - modo es posible que una misma e indivisible cosa (o función) puede ser múltiple. Esta paradójica posibilidad es expresada adecuadamente al decir que es una en acto, pero múltiple en potencia.

Esta unidad, como tensión constantemente renovada entre potencia y acto, es el sustrato teórico - de lo que se llamará más tarde, en la historia del - pensamiento occidental, la autoconciencia. Curiosamente, ya desde los cimientos de la filosofía que es tán a la base de nuestros esquemas conceptuales, se vislumbra un camino, junto a otros, que conduce a la conquista del yo : este camino pasa necesaria y previamente, por lo otro y la diferencia, como un ---

- 74 -

transcedere que va dibujando, a su paso a través de -
las cosas, una estela de imposible inmanencia (como -
per-manencia) (49) para el sujeto.

NOTAS

- 1 De An., II , 4 , 415 a 20 - 22 .
- 2 ROSS , W.D., Aristóteles , Buenos Aires , 1.957 , p. 188 .
- 3 Conviene observar la ambigüedad de esta expresión . Más adelante trataremos de dar cuenta de ella .
- 4 Al cerebro se le atribuye un papel secundario , moderador , en la vida sensitiva . Cfr., PA , II , 10 , 656 a 17 - 18 ; PA , III, 4 , 666 a 12 - 13 ; GA , II , 6 , 743 b 25 ; De An., III , 1 , - 425 a 6 .
- 5 PA , II , 10 , 656 b 16 .
- 6 GA , II , 6 , 743 b 35-7 ; GA , II , 6 , 744 a 2 .
- 7 ROSS , W.D., o.o., 188-9 .
- 8 GARCIA BACCA , J.D., Gnoseología y ontología en Aristóteles , en " EPISTEME " , Caracas , 1.957 , pp. 7-8 .
- 9 Cfr., De An., II , 1 .
- 10 O.c., II , 5 , 416 b 33 .
- 11 Loc. cit., 417 b 20 .
- 12 Ib., 417 b 15 .
- 13 BARBOTIN , E., Aristote . De l'âme , Paris , 1.966 , p. 66 , n.2:
" Si la sensation suppose une certaine passion , elle ne s'y réduit pas et constitue un phénomène d'activité . L'excitation , dirions-nous , doit déclencher la spontanéité vital pour qu'il y ait sensation . Aussi l'air pâtit sans percevoir " .
- 14 De An., II , 12 , 424 a 31 - b 12 .
- 15 GARCIA BACCA , J.D., o.c., pp. 20 - 22 .
- 16 ROSS , W.D., o.c., p. 198 .
- 17 De An., II , 5 , 418 a 5 .
- 18 O.c., II , 12 , 424 a 26 - 28 .
- 19 Ib., 424 a 18 . Cfr. supra , n. 3 .
- 20 O.c., II , 5 , 417 b 22 .
- 21 GARCIA BACCA , J.D., o.c., p. 10 . El subrayado es nuestro .

- 22 TRICOT, J., Aristote. De l'âme, Paris, 1.969, p. 145, n. 1.
También puede verse la lectura de T. CALVO, Aristóteles. Acerca del alma, Madrid, 1.978, p. 216, n. 64.
- 23 ROSS, W.D., o.c., p. 202.
- 24 De sensu, 7, 449 a 8-20.
- 25 VERBEKE, G., Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote, en "Aristotle on mind and the senses", Cambridge, 1.978, pp. 198-9.
- 26 Teeteto, 185 b.
- 27 Cfr., De An., II, 6, 418 a 10-20; III, 1, 425 a 13 - b 11; III, 3, 428 b 22-30.
- 28 Cfr., DURING, I., Aristotele, Ed. Mursia, Milano, 1.976, p. 649, n. 16, donde relaciona la concepción aristotélica de la percepción con la psicología de la Gestalt.
- 29 Cfr., De An., II, 6, 418 a 21; III, 1, 425 a 22 - b 4.
- 30 o.c., III, 2, 425 b 12-25.
- 31 Cfr., Ética a Nicómaco, 1.170 a 25 - b 10; Metaf., 1.074 b 34.
- 32 BROFCKER, W., Aristóteles, Santiago de Chile, 1.963, p. 132.
- 33 DURING, I., o.c., p. 650.
- 34 De An., III, 2, 426 b 12 - 427 a 14.
- 35 De sensu, 447 b 17 - 448 a 19; 448 b 17 - 449 a 20.
- 36 TRICOT, J., o.c., p. 162, cfr., n. 3.
- 37 De An., III, 1, 425 b 3.
- 38 Cfr., Metaf., XII, 7, 1.072 a 33-4: La simplicidad es una forma de ser.
- 39 ROSS, W.D., o.c., p. 203.
- 40 Cfr., De An., II, 2, 426; III, 1, 425 a 15; De somno, II, 455.

Relacionando el símil aristotélico del punto geométrico, la interpretación de Alejandro de Afrodisia sobre el sentido común y su pretendida función de autoconsciencia, Diego F. Pró hace, en nuestra opinión, una interpretación un tanto extrapolada de este pasaje aristotélico. En efecto, Diego F. Pró llega a ver aquí un anticipo del "cogito, ergo sum" cartesiano (en una línea de pensamiento que llegaría a Descartes a través de Plotino, San Agus

tín y Campanella) e incluso del " yo pienso " kantiano, como -
 apercpción trascendental originaria . Cfr., D.F. PRO , El suje-
to humano en la filosofía de Aristóteles , en " HUMANITAS "
 Año I , n° 3 (1.954) , pp. 109 ss.

41 De An., III , 2 , 425 b 26 .

42 Loc. cit., 426 a 21 .

43 Cfr., Metaf., X , 1 , 1.053 a 35 ss.

44 O.c., IV , 5 , 1.010 b 30 - 1.011 a 2 .

45 O.c., X , 1 , 1.053 a 32 - 34 : " ... Nos sucede como si , al me-
 dirmos otro , conociéramos de qué tamaño somos porque nos aplica
 el codo tantas veces " .

46 De An., III , 2 , 425 b 26 : " El acto del sensible y el del sen-
 tido son uno y el mismo , si bien su esencia no es la misma cosa " .
 Cfr., supra , n. 41 .

47 Podríamos aducir dos razones : (a) La unidad del acto del sensi-
 ble y el acto del sentido ; (b) Tanto la acción (en que consis-
 te la sensación) como la psión (que sufre a través del órgano)
 tienen lugar en el móvil que padece la sensación . Cfr., De An.,
 III , 2 , 426 a 5 .

48 ORTEGA Y GASSET , J. , Pensamiento y " progreso hacia sí mismo "
en Aristóteles , en " Prólogo a la Historia de la Filosofía de
 E. Bréhier " , Obras Completas , T. VI , Ed. Revista de Occiden-
 te , Madrid , 1.970 , cfr., pp. 409 ss.

Aunque la traducción correcta parece ser "...hacia lo mis-
 mo " (esto es , hacia la identificación con el objeto) , Orte-
 ga utiliza esta expresión para referirse al acto que no acaba una
 vez que alcanza su término (el acto como *ἐπέκειναι*) , por-
 que su término ad quem es lo mismo que su término a quo , y al
 llegar aquél a su perfección pervive en éste como potencia que re-
 clama nueva actualización . De este tipo serían los actos de las
 facultades-potencias cognoscitivas y también ciertas actividades
 del tipo amar , vivir , etc.

49 D.F.PRO , que entiende la relación inmanencia - trascendencia en
 términos de permanencia en la individualidad/no permanencia , sos-
 tiene que Aristóteles no establece falsas antinomias entre activi-
 dades inmanentes y trascendentes en el sujeto humano . Pero con su
 interpretación , Diego F. Pró viene también a decir que , si exis-
 ten actividades por las que el hombre va más allá de su individua-
 lidad , es porque hay un hombre interior (en expresión de San
 Agustín) , correlato del sentido común de Aristóteles : esto es ,
 una autoconciencia o dimensión in-espacial y espiritual del hom-
 bre , presente en todas sus actividades . Cfr., o.c. , pp. 99-127 .

. CAPITULO TERCERO .

III - INCONSCIENTE Y CREATIVIDAD EN EL UMBRAL
DEL INTELECTO .-

"Sin la imagen el alma
no piensa en modo alguno".

(ARISTOTELES, De Anima)

Recientemente se ha llamado la atención sobre el papel histórico que corresponde a Aristóteles en su intento de dar un estatuto a la imaginación entre las facultades del alma (1). Sin entrar en la discusión sobre la originalidad del tratamiento aristotélico (2), - lo cierto es que, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, se hace una extensa descripción analítica de la peculiaridad de esta nueva facultad cognoscitiva.

El contexto particular donde se tematiza esta nueva función del proceso de conocimiento se remite fundamentalmente a los capítulos III y VIII del libro III del tratado Acerca del alma. En este contexto la continuidad del discurso es conflictiva, por lo que no resulta fácil escapar a la tentación hermeneútica. Según el supuesto hermeneútico, la tarea del historiador se limita a intentar descubrir lo que el texto quiere decir tras lo que dice y, por consiguiente, el hermeneuta debe dudar de la autenticidad de aquellos enunciados que sean discordantes con una línea coherente de pensamiento. En esta perspectiva se sitúa la interpretación del propio Ross (3), frente a cuyos supuestos (remitir el análisis

de un texto a la búsqueda de su origen, de la médula - del pensamiento de un autor, de una línea ininterrumpida de pensamiento) proponemos seguir un método que, an te el documento histórico, lo que pretenda hacer sea - más bien una descripción intrínseca de sus estructuras : un análisis de su coherencia pero también de sus contradicciones, una determinación de sus relaciones con otros niveles de discurso, una aclaración de sus nociones dominant^{es} por vía no exclusivamente filológica. De acuerdo con este planteamiento, se nos presenta el texto como un esfuerzo, no desprovisto de ambigüedades y vacilaciones, por tematizar otra fase de nuestro dinamismo -- cognoscitivo : aquella que establece la continuidad entre las dos formas distintas de conocimiento. En palabras de Ortega, la continuidad entre "... la sensación y el logos, entendiendo por éste el concepto, sobre todo en su forma explícita que es la definición " (4).

El problema no es solamente si el concepto aristotélico de φαντασία puede identificarse con nuestra noción de imaginación. Este sería únicamente el aspecto filológico de la cuestión. Pero con él está el problema intrínseco al propio de texto, de determinar el estatuto ontológico y la función gnoseológica de la fantasía o imaginación, entendida en el sentido que ahora intentaremos precisar, y el análisis de los esquemas conceptuales desde los que se tematiza su descripción. De la mano de este análisis debemos llegar a la confirmación de la continuidad del proceso cognoscitivo, por

una parte, y a la comprensión, finalmente, de las razones que están a la base de la equivocidad (no exclusivamente lingüística) del planteamiento aristotélico. Podemos tomar como punto de partida la afirmación más discutida (5) que aparece en el capítulo III :

"... Si la imaginación (*φαντασία*) es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen (*εἰκονισμός*) -- exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra -- ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. Y éstas son sentido, opinión, intelecto y ciencia ..." (6).

A partir de aquí (y no con exclusión de este texto, como muestra la tendencia hermeneútica dominante) -- se despliega el discurso aristotélico intentando dotar de un estatuto psíquico a la imaginación. Aristóteles propone seguir en este caso una metodología relacional-sistemática para descubrir el juego de la diferencia entre la imaginación y las restantes potencias cognoscitivas. El sistema de tales potencias incluye, en este caso, también a la opinión (en la medida en que ésta había sido considerada por Platón como el ingrediente que, -- unido a la sensación, constituye la imaginación) y desdobra lingüísticamente la intelección en intelecto y -- ciencia (desdoblamiento no excluyente y que, por consi-

guiente, pone de manifiesto el carácter abierto y flexible del sistema). El juego del careo entablado entre la imaginación y las restantes potencias cognoscitivas no consigue el tanto de una definición positivamente -- unívoca para la imaginación, pero a cambio deja abierto el hueco de la diferencia :

"... La imaginación, por consiguiente, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación " (7).

Tanto el término griego *φαντασία* como el término *φαντασμα* comparten el semema del verbo *φανταίνω*, que viene a significar "hacer aparente", "hacer visible" y, a este respecto, el propio Aristóteles pone en relación semántica el término phantasía con la palabra pháos (*φῶς*), la luz :

"... Y como la vista es el sentido -- por excelencia, la palabra "imaginación" -- (phantasía) deriva de la palabra "luz" --- (pháos), puesto que no es posible ver sin luz " (8).

Los nombres formados en griego con el sufijo (-σία) y derivados de verbos en (-ίνω), tienden a significar -- la acción que connota el verbo mientras que, por su parte, los nombres formados con el sufijo (-σμα) significan el resultado de tal acción. De este modo, phantasía viene a significar primariamente la acción que con-

siste en producir phantásmata. En su sentido primero, la phantasía es una facultad activa y creadora de (re)-presentaciones que, en principio, no tienen por qué -- ser entendidas como re-presentaciones deterioradas de los datos de los sentidos (Hobbes), ni como tenues y lánguidas percepciones (Hume), sino más bien habría de entenderse la phantasía como imaginación : acción de - crear imágenes. No como el conjunto de las mediaciones e interferencias que hacen intrínsecamente in-adecuada a la realidad objetiva toda representación imaginada - (Feuerbach), sino como alumbramiento de una constelación pre-figurada de posibilidades reales objetivas -- (Bloch).

El problema, sin embargo, consiste en que solamente aparece el verbo φανταίνω en voz media y pasiva en los textos pre-helenísticos (9), lo que equivale a decir que, en textos anteriores a Aristóteles, no encontramos al sujeto del verbo "haciendo aparecer" cosas, produciendo (re)- presentaciones, sino que el sujeto pasivo o medio del verbo (visiones, sueños ...) es presentado (o se presenta él mismo) a las personas. Esto implica, y explica al mismo tiempo, la poca frecuencia del término phantasía (la acción de "hacer aparente" una cosa) frente al abundante uso del término phantasma (lo que pasivamente, es presentado o bien se presenta a sí mismo) . Al tiempo que el uso del término phantasía se va rellenando de un sentido secundario : acción (recibida pasivamente por parte del sujeto) en la que se presentan --

una serie de phantásmata. Este segundo sentido del término es frecuente en Aristóteles (10), en cuyos textos resulta difícil encontrarlo con carga semántica creadora y activa del término imaginación.

Buena prueba de ello puede ser el hecho de que en De An. III, 3, prefiera utilizar, al referirse a las operaciones de la phantasía, la forma verbal phaínetai ("aparece"). El verbo phaínesthai ("aparecer", "manifestarse"), constituye, en su forma no activa, a la phantasía en recipiente pasivo de experiencias, al tiempo que abre paso a otra nueva interferencia semántica: en efecto, la phantasía desarrollada como un phaínesthai tiene un campo connotativo que abarca, además de "lo que aparece", también "lo que parece" y, por consiguiente, no se manifiesta con absoluta certeza de verdad al sujeto.

En medio de estos dos niveles de interferencia semántica, heredada de la propia equivocidad del lenguaje del que se sirve, Aristóteles intenta, no obstante, recuperar la fuerza activa del término phantasía. En definitiva se trata de encontrar un nombre para una nueva potencia anímica, presta a ser tematizada como facultad cognoscitiva en parangón con la sensibilidad y el intelecto, para lo que resulta preciso forzar la palabra en un sentido crecientemente activo (latente, por lo demás, en el propio semantema del término). En los extremos de este tenso esfuerzo filosófico estarían, por una parte, aquellos enunciados (los más abundantes) en que el

verbo phainetai hace referencia a un cierto escepticismo o precaución referente al carácter de verdad de ciertas experiencias cuasi-sensoriales (e incluso propiamente sensoriales) en aquellas ocasiones (poco frecuentes) en las que no parece adecuado afirmar que las cosas son lo que parecen (11). Al otro extremo del planteamiento estarían los enunciados en que se presenta la phantasia, como la facultad de lo fantástico (τὸ φανταστικόν), bien sea como capacidad de producir phantasmata (en este sentido había aparecido ya en El Sofista, 236 c : Platón se le anticipa) o, mejor, como lo que hace aparecer algo para uno mismo (12) : en voz media, a medio camino en la tensión hacia la fuerza -- creadora y activa de la imaginación.

La peculiaridad de la función imaginativa (φανταστική) se establece en el texto aristotélico mediante la descripción de sus diferencias con las restantes potencias cognoscitivas, principalmente la sensación y la intelección. En cuanto inserta en el dinamismo del proceso de conocimiento, la imaginación es también tematizada como un movimiento, al igual que la sensación: "La fantasía parece ser un cierto movimiento", plantea Aristóteles, que presupone necesariamente a la sensación ya que "... parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación" (13). Podemos compartir la lectura que hace W. Broecker de este pasaje, cuando entiende -- que "En la percepción, el moviente era lo perceptible, pero ahora es la percepción, esto es, lo movido de --

aquel movimiento, lo moviente del movimiento de la fantasía" (14).

Por lo que se refiere al intelecto, la imaginación es necesaria como conditio sine qua non para la función discursiva del intelecto (15), entendida (a diferencia de la capacidad intuitiva) como actividad por la que se formula un juicio que será universal y necesariamente verdadero en el caso del enjuiciamiento científico (Aristóteles enumera otras maneras no científicas de enjuiciar como sería la opinión). La imaginación es, pues, necesaria para la capacidad judicativa del intelecto : pero en el texto aristotélico esta necesidad viene determinada no tanto porque la razón sea "Un modo entre muchos de funcionar la fantasía", como pretende Ortega (16), haciendo una interpretación unilateral y extrapolada de la phantasía como actividad creadora de (re)-presentaciones del mundo, sino más bien en otro sentido : porque la imaginación o phantasía es creación (activa), inconsciente y mecánica (pasiva), de un mundo de relaciones entre las representaciones sensoriales -- (prescindiendo selectivamente de unos datos y relacionando entre sí los restantes), en función (teleológica) de la capacidad enjuiciadora del inteligir o razonar. En efecto, la razón es, al menos en cierta medida, como capacidad de enjuiciar, referencia (atribución o negación) a las cosas de este mundo (sistema de relaciones de representaciones sensoriales. Esta referencia discurre transitivamente por una dirección que puede ser --

leída en sentido inverso : referencia de estas cosas a cada uno de los mundos (sistemas de relaciones entre - las representaciones) imaginados (pero no imaginarios).

Retengamos al menos que la imaginación tiende, de alguna manera, un puente de unión entre las dos facultades cognoscitivas que, por razones metodológicas, han sido consideradas como principales y englobantes de todas las demás : la facultad sensitiva y la intelectual. En definitiva, al ser tematizada como un movimiento, la imaginación es garantía de la continuidad del proceso - de conocimiento ya que, no solamente supone la presencia previa de la sensación, sino que es también condición necesaria para la actividad enjuiciadora del intelecto.

Las relaciones que se establecen entre la imaginación, por una parte, y las facultades sensitiva e intelectiva respectivamente, deben determinar la entidad de la phantasía. Adelantemos que, a nuestro juicio, las - dificultades de comprensión del texto, al igual que la ruptura en las nociones con las que se describe la función imaginativa, no derivan exclusivamente de las interferencias semántico-filológicas ya reseñadas, sino - que pueden también rastrearse en la doble relación establecida (con la sensación y el intelecto respectivamente) en el intento de determinar la función y estatuto - entitativo de la imaginación : efectivamente la relación sensación/imaginación se aborda fundamentalmente a nivel de un discurso sobre la physis, mientras que la relación

imaginación/pensamiento se plantea a otro nivel : un plano que, no con absoluto rigor, podríamos calificar de onto-lógico. Del entrecruzamiento constante de am bos enfoques derivaría gran parte de la equivocidad y confusión en los términos con que se pretende estudiar el problema. En primer lugar, la vía de la physis nos lleva a considerar la función imaginativa como un movimiento que, como tal, en tanto que κίνησις τις , de be ser tematizado desde la noción de potencialidad. - En segundo término, otra bien distinta es la consideración (que el texto se limita a apuntar) de las características ópticas de la imaginación y su estructura lógica : esto es, aquellas notas en las que se pue da ver la especificidad de su entidad y el juego de - su función.

En problema gnoseológico de la verdad y el error en la imaginación recibe un planteamiento no exento de ambigüedades, debido a la interferencia constante entre ambas perspectivas de estudio : la verdad resulta así entendida, a veces como referencia puntual de la - imagen a la forma sensorial (y, mediante ésta, al objeto sensible), pero en otras ocasiones se concibe la verdad como relación adecuada entre dos imágenes. Des de los esquemas de la ciencia sobre la physis, la imaginación es, como veíamos, un movimiento que comienza - cuando termina la sensación :

"... Así, pues, si ninguna otra facul
tad posee las características expuestas --

excepto la imaginación y ésta consiste en lo que se ha dicho, la imaginación será - un movimiento producido por la sensación en acto" (17).

En tanto que movimiento, la imaginación debe desarrollarse actualizando una potencialidad : la posibilidad de relacionar las cualidades sensibles formando con ellas imágenes o grupos de formas sensibles con capacidad para representar las cosas del mundo de la physis. De ahí que la sensación en acto, el extracto formal sensorial, sea lo que actualice la facultad imaginativa. Desde esta perspectiva, la verdad y el error se conciben como adecuación o inadecuación referencial de la imagen al objeto (u objetos) a los que representa. Así entendida, la verdad de la imagen varía en función de que haya sido producida por la sensación de un sensible propio, accidental o común :

"... Y puesto que la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de - sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación (...), el ser que - lo posea podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso" (18).

Recordemos que la sensación (o percepción) más --

verdadera es la del sensible propio, seguida de la -
percepción accidental y de la percepción del sensible
común a varios sentidos :

"... En primer lugar, la percepción
de los sensibles propios es verdadera o,-
al menos, encierra un mínimo de falsedad.-
En segundo lugar, está la percepción del -
sujeto del que tales cualidades son acciden
tes ; en esto cabe ya equivocarse : en efec
to, no se equivocará en si es blanco, pero
sí puede equivocarse en si lo blanco es tal
cosa o tal otra. Por último y en tercer lu
gar, está la percepción de los sensibles co
munes, aquellos que acompañan a los sensi-
bles por accidente y en los cuales se dan -
los sensibles propios : me refiero, por ejem
plo, al movimiento y al tamaño que acompa-
ñan a los sensibles propios y acerca de los
cuales es ya especialmente fácil equivocarse
en la percepción " (19).

La función de verdad de la imaginación, movimien-
to producido por una sensación ya actualizada, depende-
rá de la función de verdad de cada uno de estos tres ti
pos de percepción.

Desde otro punto de vista, que habíamos denomina-
do onto-lógico, la imaginación se diferencia también de
la sensación en la medida en que su ámbito específico -

de presencia se limita a un grupo de animales y no a todos, como ocurre con la sensación. Sin embargo, si hemos rastreado un punto de vista onto-lógico en la -- descripción de la imaginación, ha sido principalmente porque la imaginación es presentada, en relación con -- el intelecto, como una facultad o estado por el que po demos estar en la verdad o en el error (20) : ser una facultad-potencia (*δύναμις*), o un estado (*ἔξις*) como disposición habitual, es precisamente la entidad de la imaginación. Si ahora añadimos, a estas características ónticas, las funciones lógicas de verdad y error, habremos diseccionado la estructura onto-lógica de la imaginación. Ahora bien, cómo se entiende -- aquí la función verdad/error como función lógica, es -- la primera cuestión que hemos de abordar. La aclaración del problema puede llegarnos observando el paralelismo y contraposición establecidos en el texto aristotélico entre las operaciones lógicas de la imaginación, por una parte, y "otras operaciones" que son siempre -- verdaderas :

"... Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia y el -- intelecto ; y es que la imaginación puede ser también falsa" (21).

Frente a las operaciones del intelecto (como la ciencia), las operaciones de la imaginación pueden ser,

a veces, falsas. Las operaciones de la ciencia son siempre verdaderas, bien sea como proyecto de una auténtica ciencia (conocimiento universal y necesario), bien sea como presupuesto del juicio científico : la intuición por la que el intelecto aprehende la esencia de una cosa, esto es, aquellos caracteres que entran en su definición. Pero el intelecto no es infalible, como tampoco la imaginación, en aquellas operaciones concretas por las que formulamos juicios : el intelecto no es infalible cuando aplica un atributo a un sujeto :

"... Al igual que la afirmación, - la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la - materia" (22).

En general, cabe afirmar, que es en la función lógica consistente en atribuir positivamente (*κατά - φασιν*) o negativamente (*ἀνόφασιν*) un atributo a un

sujeto, donde tienen cabida la verdad y el error, entendidos como adecuación/in-adecuación en la relación establecida. Por esta razón, en la medida en que ya en la sensación se produce esta función asociativa o relacionante, también tiene lugar la noción lógica de verdad/error : efectivamente, en la cuestión de saber si un determinado objeto blanco es o no un hombre, la percepción no siempre era verdadera, a pesar de que - la percepción del sensible propio fuese siempre verdadera. Las consecuencias que parecen derivarse de todo este planteamiento, por lo que respecta a la phantasia, pueden resumirse en los siguientes puntos : la función relacionante (ya sea a nivel de sensación, de representación o de conceptos) implica cierto riesgo de error que, en este caso, es entendido como inadecuación (en la realidad) de los elementos relacionados (cognoscitiva o formalmente). Por consiguiente, - en la medida en que la imaginación establece relaciones adecuadas entre las representaciones formales de los objetos sensibles, es una operación verdadera, que deja de serlo en cuanto las relaciones establecidas son inadecuadas.

En resumen, la tematización aristotélica de la imaginación, que parece querer abrirse paso entre la percepción y el pensamiento, donde apenas existe un hueco teórico en la consideración del conocimiento como un proceso de la physis, debe la discontinuidad de su tratamiento a las interferencias semánticas que --

arrastra el propio término phantasia, y a la ruptura conceptual con que se intenta describir su función : en otras palabras, al hecho de abordar su estudio - desde ámbitos epistemológicos en interferencia simultánea como son, de un lado, el enfoque físico (la -- imaginación es un movimiento en continuidad con el - movimiento sensitivo) y, de otro, la perspectiva onto-lógica (según la cual se establece la relación entre la imaginación y el intelecto). El intento aristotélico, por otra parte, no se limita a situar la - phantasia gratuitamente entre la percepción y el pensamiento : tal es la conclusión a que nos llevaría - la escasa atención de que ha sido objeto por algunos hermeneutas del texto (23). Pero en la tensión del propio término griego por significar activamente, va contenida la tensión aristotélica por romper el dictado del objeto (como lo que ya está ahí) frente al sujeto, en la relación dinámica cognoscitiva. Y lo más positivo del esfuerzo quizá no sea simplemente - la dimensión creadora que introduce la imaginación - en el proceso de conocimiento (creadora, al menos, de síntesis y relación), sino el haber extendido al pensamiento en general cierta dosis de creatividad y -- hacerle asumir la dimensión de lo inconsciente, en - la medida en que el pensamiento no es posible sin los productos de la imaginación (*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντασίας ἢ ψυχῆς*) (24).

NOTAS

- 1 Cfr., SHOFIELD, M., Aristotle on the imagination, en "Aristotle on mind and the senses", Cambridge University Press, - 1.978, p. 99.
- 2 PLATON había desarrollado el tema principalmente en dos textos: Filebo, 38 a - 40 e, y Sofista, 263 d - 264 b. También se hace referencia a la phantasia en el Timeo, 52 a.
Sobre el uso del término en Platón, pueden consultarse los trabajos de CORNFORD, Plato's theory of knowledge, London, 1935, p. 319, y también HACKFORTH, Plato's examination of pleasure, - Cambridge, 1.945, p. 72.
Sobre los diversos usos del término phantasia en Aristóteles nos remitimos a las siguientes obras: REES, D.A., Aristotle - treatment of phantasia, Albany, N.Y., 1.971, pp. 491-504; FREUDENTHAL, J., Ueber den Begriff des Wortes PHANTASIA bei Aristoteles, Göttingen, 1.863; BEARE, J.I., Greek theories of elementary cognition, Oxford, 1.906, pp. 290 ss.
- 3 ROSS, W.D., Aristóteles, Buenos Aires, 1.957, p. 206. Tras haber expresado que la phantasia es, para Aristóteles, algo así como una facultad mediante la cual aprehendemos las representaciones sensoriales y cuasi-sensoriales de una forma general, dice textualmente (refiriéndose a aquellos pasajes que no concuerdan con esta interpretación) que "...se puede dudar de que los pasajes referidos representen su verdadero pensamiento".
- 4 ORTEGA Y GASSET, J., El sensualismo en el modo de pensar aristotélico, en "Obras Completas", T. VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1.970, p. 159.
- 5 T. CALVO propone refutar este párrafo como incoherente con el resto de la doctrina aristotélica sostenida en el mismo capítulo. - Cfr., Aristóteles. Acerca del alma, Madrid, 1.978, pp. 255-6, n. 70. Este punto de vista se sitúa en la misma línea de interpretación defendida por HAMLIN, D.W., Aristotle's De Anima Books II and III, Oxford, 1.968. Cfr., pp. 129, 131, 133-4.
- 6 De An., III, 3, 428 a 1-5.
- 7 Loc.cit., 428 b 10.
- 8 Loc.cit., 429 a 2-4.
- 9 Cfr., SHOFIELD, M., o.c., p. 131, n. 15.
- 10 Cfr., BONITZ, Index Aristotelicus, 811 a 38 - b 11.
- 11 Cfr., SHOFIELD, M., o.c., p. 101 y p. 131, n. 12.
- 12 De An., III, 10, 433 b 12; Física, I, 9, 192 a 15.

- 13 De An., III , 3 , 428 b 12 .
- 14 BROECKER , W., Aristóteles , Santiago de Chile , 1.963 , p. 137 .
- 15 De An., III , 3 , 427 b 16 ss.
- 16 ORTEGA Y GASSET , J., o.c., p. 161 .
- 17 De An., III , 3 , 429 a 1-3 .
- 18 Loc. cit., 428 b 12-16 .
- 19 Ib., 18-25 .
- 20 O.c., III , 3 , 428 a 3 .
- 21 Loc. cit., 428 a 17-19 .
- 22 O.c., III , 6 , 430 b 26-30 .
- 23 DURING , I., le dedica solamente tres líneas en su comentario .
Cfr., Aristotele , Milano , 1.976 , p. 650 .
- 24 De An., III , 7 , 431 a 17 .
Sobre la dimensión creadora de la imaginación puede consultarse el trabajo de SCRUTON , R., Art and imagination , London , 1.974 . Por lo que se refiere al tratamiento aristotélico del mismo tema , cfr. pp. 91 - 120 .
Otros aspectos están recogidos en STRAWSON , P.F., Imagination and perception , en " Experience and theory " , Ed. L. Foster and J.W. Swanson , London , 1.970 , pp. 31-54 . También puede consultarse ISHIGURO , H., Imagination , en " PROC. ARIST. SOC. SUPPL." (1.967) , Vol. 41 , pp. 37-56 .

28.

. CAPITULO CUARTO .

IV - EL INTELECTO COMO POTENCIA JAMAS ACTUALIZADA
EN PLENITUD .-

... La noción de intelecto parece disolverse en la categoría de potencia como posibilidad inacabable y como poder espontáneo ...

IV.1 - Los elementos del pensar y su analogía con la sensación .-

La definición de la facultad sensitiva como - potencia apta para recibir las formas sin la materia, señalaba en su ambigüedad, aquello que la diferencia de la facultad nutritiva. Curiosamente, ese mismo -- criterio de diferencia entre las facultades nutritiva y sensitiva, va a ser utilizado como criterio de semejanza entre la sensación y el intelecto, cuya diferencia discurrirá por otros derroteros ; la analogía se establece en el siguiente texto :

"... si el inteligir es una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro -- proceso similar. Por consiguiente, el intelecto (siendo impasible) ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de

ser una potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de - lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo -- sensible. Por consiguiente y puesto -- que entiende todas las cosas, necesaria mente ha de ser sin mezcla (como dice - Anaxágoras) para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza o interfiere la ajena" (1).

La diferencia cualitativa entre ambas facultades-potencias de conocimiento parece ser entendida, al menos desde cierta perspectiva, como una conse--cuencia de la simple acumulación cuantitativa de posibilidades : veamos qué quiero decir con esto.

Frente a la facultad sensitiva, cuyo objeto - son únicamente las cualidades sensibles de las co--sas, la facultad intelectual puede pensarlo todo . Pero, en definitiva, sensación e intelección son -- dos procesos análogos.

El análisis de esta analogía se desarrolla en el libro III cap. 4º., donde se muestran los aspectos convergentes y divergentes de ambos procesos o, mejor, de ambas fases del proceso cognoscitivo.

Los elementos que intervienen en el proceso -

sensitivo hemos visto que eran :

- a) El sentido, como facultad apta para recibir las formas sensibles sin la materia.
- b) La sensación, que es el acto de la facultad-potencia.
- c) El sensible, que es el objeto de la sensación.

Completan el recuento de elementos el órgano y el medio. El órgano correspondiente a cada una de las especificaciones de la facultad sensitiva, es lo extenso de la facultad. Y el medio, es el elemento a través del cual se ponen en contacto el sensible y el órgano.

Paralelamente, en la facultad-potencia intelectual tenemos :

a) El intelecto, que en principio es definido vagamente como aquella parte del alma por la que ésta conoce (*γινώσκει*) y comprende (*φρονεῖ*).

b) La intelección, (*τὸ νοεῖν*), función cognoscitiva que desarrolla el intelecto actualizando así su potencialidad.

c) Los inteligibles, como objetos de la facultad intelectual. Los inteligibles actualizan la potencialidad de la facultad intelectual, análogamente al modo en que las cualidades sensibles de las cosas actualizaban la potencialidad de la fa-

cultad sensitiva.

En De anima, III, 6, se detallan los diferentes tipos de inteligibles. Parece que los objetos de la facultad intelectual se pueden clasificar en dos ámbitos fundamentales (2) :

a) Composiciones de nociones (consistentes en un juicio afirmativo o negativo).

b) Los indivisibles, que a su vez pueden ser de tres tipos :

b.1) Los indivisibles privativos, esto es, aquellos indivisibles que son conocidos como negación de sus respectivos contrarios. Se puede citar el ejemplo del punto que, en palabras de Tricot, "es captado por el espíritu como una simple negación, - una antítesis del continuo" (3).

b.2) Los indivisibles cuantitativos (κατὰ μέτρον), esto es, las magnitudes continuas, que -- son indivisibles en acto aunque potencialmente divisibles, según tendremos ocasión de ver más tarde.

b.3) Los indivisibles formales (κατὰ εἶδος), las formas específicas que, no solamente son indivisibles en acto, sino incluso en potencia. Lo que equivale a decir que éstos, ni siquiera en potencia son divisibles. El intelecto, como ocurría con la facultad sensitiva, tiene sus inteligibles que, con todo rigor, pueden ser llamados proprios : "los inte

ligibles sin materia" ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\tilde{\iota}\varsigma\ \acute{\nu}\lambda\eta\varsigma$) (4).
Estos inteligibles, las esencias o formas específicas, "son el objeto propio del Nous, como los sensibles propios son el objeto propio de los diferentes sentidos" (5).

Hasta aquí el paralelismo. Sin embargo, en el proceso intelectual no intervienen elementos correspondientes al órgano y al medio, elementos que completaban el proceso sensitivo. Frecuentemente se ha buscado la aclaración de estas ausencias en un enunciado aristotélico : "La facultad sensitiva no existe independientemente del cuerpo, mientras que el intelecto está separado de él" (6). He aquí una cuestión que tiene relación con otra que antes habíamos dejado pendiente, y que consiste en analizar las condiciones de emergencia de la ruptura o discontinuidad que supone el que, para Aristóteles, la función intelectual del hombre no necesite un órgano material para ejercerse.

Parece como si no hubiese continuidad entre ambas funciones básicas, sensación e intelección, cuando paradójicamente, la tesis que siempre sostiene Aristóteles es la de la continuidad, llegando a -- sostener que incluso los actos más elevados del conocimiento se alcanzan gracias a un desenvolvimiento continuo a partir de los actos sensoriales (7) : Esta sería la consecuencia lógica en el marco de una

"filosofía del desarrollo continuado" como denomina Diego F. Pro al sistema aristotélico, frente a una "filosofía de la decadencia" al estilo de Platón (8).

IV.2 - El estatuto del intelecto, en el marco de -
las facultades cognoscitivas del hombre .-

A propósito de la función sensitiva, y como contrapartida a la mayor pasividad de ésta, hablábamos de la espontaneidad del intelecto. Espontaneidad consistente en que podemos pensar cuando queramos y lo que queramos, pero no percibir. Esta espontaneidad del intelecto viene determinada por el hecho de que el intelecto no está sujeto a la dati-
cidad de su objeto actualizador. Es decir, el inte-
lecto no necesita que le sea dado un objeto externo para entrar en funcionamiento :

"... La sensación en acto ha de -
considerarse análoga al acto de ejercer la ciencia, si bien entre uno y --
otro existe una diferencia : en el caso de aquél los agentes del acto (lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles) son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y estos se encuentran en cierto modo en el

alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible" (9).

Por otra parte, respecto a la imaginación, el intelecto se caracteriza por su dimensión selectiva y consciente frente a una fantasía o imaginación entendida como creación inconsciente y mecánica de un mundo de relaciones entre los extractos sensoriales.

De otra manera : frente a la exterioridad del objeto de la facultad sensitiva, está la interioridad del objeto inteligible : su objeto es "interior" en la medida en que es una representación o grupo de representaciones asociadas y elaboradas selectiva y conscientemente. Esta asociación selectiva parece - ser el ámbito de ejercicio de otra facultad intermedia, que opera mecánica e inconscientemente : la imaginación o fantasía. Gracias a las representaciones que le ofrece la imaginación, el intelecto elabora el concepto o definición de una cosa (10), intuye - los objetos indivisibles privativos y las magnitudes continuas y, en fin, atribuye o niega un predicado a un sujeto poniendo en relación sus representaciones respectivas en el marco de una tercera representación : la temporalidad. En general, el intelecto eleva a conciencia reproductivamente todo - (11) : esta es la nueva connotación que se añade ahora al intelecto, por oposición

a la potencialidad cognoscitiva de la facultad sensitiva que está limitada a las cualidades sensibles de los objetos externos, y todo lo más, a la sensación de nuestra propia percepción.

Hasta aquí, los datos que la observación reflexiva del mundo de la physis puede ofrecer a Aristóteles sobre el hecho psicológico del conocimiento. Como perteneciente al ámbito de los entes que tienen en sí un principio de movimiento, debe ser tematizado desde los esquemas de la potencialidad. En primer lugar, la díada acto-potencia es utilizada en el presente contexto para tratar de estructurar conceptualmente el movimiento en que consiste el pensar, - entendido como la capacidad que tiene el hombre de - realizar cualquiera de las funciones arriba mencionadas.

"... El modo de ser propio del fenómeno pensar consistiría, pues, en un continuo recomenzar el movimiento, fundado en que el movimiento llega desde luego a su término porque su término es la potencia misma una vez liberada ; potencia que renace siempre como potencia que reitera su actualización" (12).

Como ha visto Ortega, para Aristóteles, la actualización de la facultad-potencia intelectual, a

diferencia de la facultad sensitiva, jamás es plenamente actualizada, nunca termina de actualizarse. Y esto, por dos razones : primero, porque la serie de sus objetos no tiene limitación numérica (13) y, en segundo lugar, porque habiendo sido actualizada por su objeto en un momento concreto, también entonces el proceso está inacabado, en la medida en que el - intelecto es potencia como poder de pensarse a sí mismo (14) : esto último implica que el intelecto - es potencia no solamente como posibilidad de ser actualizado por su objeto, sino también como capacidad operativa de poner espontáneamente en marcha el proceso de pensarse como objeto de sí mismo.

Tal vez no sea disparatado afirmar que el enfoque "físico" del conocimiento alcanza aquí su - máxima pureza. Y al presentar Aristóteles el conocimiento como una función que no puede ser reducida a ninguna realidad (15) preexistente a la mera función cognoscitiva, parece claro que lo único que le preocupa es dar tematización a esta parcela del dinamismo global de la "physis" desde los esquemas de la potencialidad.

IV.3 - El esquema acto-potencia y la de-sustancialización del intelecto .-

El intelecto como potencialidad jamás plenamente actualizada es, en cierto modo modelo y reflejo del conjunto de las facultades cognoscitivas de -

cada hombre, pero también (¿ por qué no ?), resumen y totalización de la capacidad de conocimiento del hombre en general : del hombre como especie. - En este sentido no ha faltado quien ha visto razones fundadas para hacer de Aristóteles un pensador dialéctico cuya principal conquista teórica habría sido el descubrimiento y aplicación de un concepto dinámico de la materia : sobre este planteamiento, se elabora una nueva imagen de la realidad, entendida ahora como un conjunto de movimientos (orgánico, psíquico, cognoscitivo ...), como formas distintas de organización de la materia universal (16).

Sin llevar las cosas fuera de los límites que previamente nos hemos trazado, centremos por un momento la atención en el siguiente enunciado :

"(...) puesto que piensa todas las cosas, debe ser 'sin mezcla' (*ἀ-μειγής*)" (17).

Fijémonos bien y, frente a la interpretación - que lee más allá del texto la intención del autor, - recojamos simplemente lo que aquí se dice : el intelecto es in-mixto, no compuesto, no mezcla de varios elementos. Pongamos ahora este enunciado en relación con otro que le sigue un poco más abajo, y al que anteriormente nos hemos referido :

"... No es, en acto, ninguna reali-

dad antes de pensar" (18).

La conclusión que se deriva es, en primer lugar, que nos habla el texto de una función o potencialidad, la facultad intelectual, que no puede ser identificada con una cosa en el sentido que preciso: la facultad intelectual no es ninguna sustancia concreta (οὐσία πρώτη), compuesta de materia y forma, ningún compuesto (σύνολον).

Esta lectura directa, que prescinde por el momento de las contradicciones en que pueda incurrir con el resto del contexto, se opone, en primer lugar, a aquellos que han querido interpretar el término 'inmixto' (ἡμιγής) en el sentido de "sin mezcla con la materia": Santo Tomás y los escolásticos en general, siguiendo la interpretación que propone Philopon, al entender que el intelecto es inmixto porque no tiene mezcla alguna con la materia (ἄλγ) aseguran de este modo, como ha visto Tricot (19), la independencia del espíritu con respecto al cuerpo y, por consiguiente, la posibilidad de que el espíritu perviva a pesar de que el cuerpo - haya muerto. Esta interpretación, sin precisar a qué tipo de materia (ἄλγ) se está refiriendo, dice apoyarse en otro enunciado que sigue un poco después:

"... Por esta razón también, no es razonable admitir que el intelecto -

- 111 -

esté mezclado con el cuerpo, pues entonces sería de una cualidad determinada, - frío o caliente, o incluso poseería al gún órgano, como la facultad sensitiva" (20).

Pero en realidad, el presente enunciado viene a continuación del que afirma que el intelecto no es ninguna realidad antes de conocer . Sin forzar - excesivamente las cosas, parece una aclaración parentética de este último y, por tanto, lo que viene a confirmar es el carácter de pura potencialidad - del intelecto (21).

Nosotros leemos directamente, por tanto, que el intelecto es in-mixto porque no es ningún compuesto, ninguna sustancia concreta del mundo de la physis, pues es pura potencialidad. Esta interpretación se opone a la escolástica, como acabamos de ver. Pero también se enfrenta, en segundo lugar, con aquellos que quieren leer : "sin mezcla con las realidades inteligibles". Tal interpretación se apoyaría en los caracteres del "Nous" de Anaxágoras (al que Aristóteles cita aquí). y en un pasaje de - la Física (22). Sin embargo, de lo que sencillamente se trata es de tematizar el dinamismo cognoscitivo desde los esquemas de la potencialidad.

IV.4 - El esquema acto-potencia y la diversidad de lo inteligible .-



BIBLIOTECA

En el presente contexto el esquema-acto-potencia no solamente es utilizado para dar orden a la -conceptuación de un problema físico (a saber, y en resumidas cuentas, ¿cómo puedo yo estar pensando -- ahora lo que antes no pensaba?), sino que su aplicación se desplaza al terreno lógico : pues, efectivamente, el esquema activo-potencial sirve también para establecer las distinciones entre los diferentes objetos de la intelección, y más concretamente, las distinciones entre la diversidad de los indivisibles.

Aparte los indivisibles que lo son por negación de su contrario respectivo (como el punto era negación del continuo), nos quedan dos tipos de objetos indivisibles, cuya distinción se establece -apelando a la díada acto-potencia : en primer lugar, las magnitudes continuas. Y, en segundo lugar, las formas específicas.

a) El primero de estos tipos de indivisibles , las magnitudes continuas, se distingue del otro en que, esencialmente, son divisibles en potencia hasta el infinito, si bien en acto accidentalmente -son indivisibles : lo son por el hecho de ser percibidos en un tiempo indivisible y por medio de -- una operación mental también indivisible.

"(...) nada impide pensar el indivisible cuando se piensa la longitud --

(pues ésta es indivisible en acto), y esto, en un tiempo indivisible : en -- efecto, el tiempo es divisible o indivisible del mismo modo que la distancia" (23).

Parece que en el presente enunciado se superponen los esquemas esencia (como sustancial o fundamental) - accidente, y el de acto-potencia. Lo cual no es de extrañar si tenemos en cuenta que nos hemos desplazado a un discurso de tipo más bien lógico -- (distinciones de conceptos) que "físico" (estudio -- del movimiento). Aquí, en acto, parece indicar de hecho aquí y ahora, frente a la potencia como mera posibilidad. Posibilidad meramente lógica de hacer divisible hasta el infinito el tiempo y la distancia, - frente a la actualidad, entendida como realidad hic et nunc de la indivisibilidad de las magnitudes continuas. También puede verse la otra dirección de este análisis de conceptos : indivisibilidad meramente accidental de la distancia, pues solamente se presenta como indivisible por razones de tipo no esencial (esto es, por razones que no derivan de la definición de la distancia), frente a una divisibilidad que es esencial o inherente a la distancia (o al tiempo), pues el análisis lógico de la definición del espacio o el tiempo no nos dice que tengan que ser indivisibles.

Vemos que esencial aquí se superpone y casi --

coincide con potencial. Mientras que accidental se aproxima al término actual. Y otra observación que puede resultar curiosa es que la mayor positividad (o negatividad) de cada polo de la relación depende de la óptica en que nos situemos : si nos acercamos al hecho de la indivisibilidad, en la intelección - de las magnitudes continuas, por la vía empírica se nos presenta como lo actual con toda su carga de -- primacía sobre la mera potencialidad (posibilidad de dividir hasta el infinito la distancia). Pero - si, por el contrario, nos acercamos al análisis de la indivisibilidad de las magnitudes continuas por vía del "logos", tal indivisibilidad se nos presenta como no esencial (pues nada impide por vía de lógica que una línea no pueda ser divisible hasta el infinito), no esencial y, por consiguiente,accidental.

b) El segundo de los tipos de indivisibles a que hacíamos referencia son las formas específicas: son indivisibles incluso en potencia y no solamente en acto como los anteriores. Y se les piensa como indivisibles no por accidente (esto es, por el hecho de ser indivisibles el tiempo, instante, en que se - los piensa y la operación intelectual mediante la - que los pensamos) (24), sino que son esencialmente - indivisibles : ni siquiera cabe la posibilidad lógica de dividir estos objetos de la intelección que -- son las formas específicas. Por eso este indivisible

que es indivisible no solamente en acto, de hecho, en un momento determinado y por ser objeto de una - operación mental indivisible (?), sino que es indivisible incluso en potencia, puede ser en rigor denominado indivisible en sentido absoluto (25) Sólo que este indivisible (forma específica que se intuye puntualmente) abre la puerta a la discontinuidad de un discurso que plantea el conocimiento como proceso a partir de la percepción de lo singular.

IV.5 - Arqueología de los enunciados sobre el intelecto .-

Partíamos, al comienzo de este capítulo, haciendo un recuento de los elementos que intervienen en el proceso intelectual para establecer una especie de paralelismo con la sensación. Veíamos que, en este recuento, no encontrábamos elementos como - el órgano y el medio, tan importantes en el proceso sensitivo. Esto, unido a algunas afirmaciones del De anima, "La facultad sensitiva no existe independientemente del cuerpo, mientras que el intelecto - está separado de él" (26), nos llevaba a sospechar que existía un corte o discontinuidad en la manera de tratar las diversas funciones del dinamismo cognoscitivo en el De anima, pues tal ruptura se contradecía con la tesis aristotélica del carácter continuo y procesual del conocimiento.

Tratando de dar cuenta de la paradoja que este

planteamiento supone, aportábamos la idea de que la función intelectual es coronación y, en cierto modo, resumen de las funciones cognoscitivas previas. A continuación, hemos analizado detalladamente el esquema acto-potencia y hemos visto cómo se hace una doble aplicación de este doblete categorial : primero, como instrumento apto para la tematización de un hecho del mundo de la "physis", esto es, el dinamismo en que consiste el pensar. Segundo, como medio para la distinción lógica de dos tipos de objetos inteligibles, a saber, los indivisibles según la cantidad (magnitudes continuas) y los indivisibles formales. Lo que nos queda por hacer, en un intento de desmenbrar la paradoja, es analizar las posibles interferencias de distintos niveles de discurso en el presente contexto.

IV.5.1 - Hacia una gnoseología de la verdad y el error .-

Aparte de la transferencia, ya reseñada, del esquema activo-potencial, de su originario nivel "físico" a un plano más bien lógico a propósito de la distinción de los objetos inteligibles (hemos tomado nota incluso de la superposición de esquemas correspondientes a ambos niveles), aparte de esta transferencia, se entrecruzan en este conjunto de enunciados una serie de planteamientos de muy distinto carácter. Nos encontramos con un planteamien

to estrictamente gnoseológico en los enunciados que se traen entre manos el tema de la verdad y el -- error : no es que se trate de un planteamiento crítico en el sentido que hoy tiene para la filosofía este término, sino que, a medias lógico, a medias - ontológico, el tema de la verdad despunta ya en el De anima y preludia toda la estructura que va a adquirir este problema en la gnoseología moderna.

"... La intelección de los indivisibles tiene lugar allí donde no tiene sitio lo falso" (27).

"... Lo falso reside siempre en - una composición" (28).

Sin que Aristóteles nos presente en estos -- enunciados una teoría completa de la verdad y el - error, son lo bastante significativos como para, - una vez puesto en relación con otros textos, darnos una idea de la manera en que el De anima tematiza la verdad.

Aristóteles parece entender doblemente el problema : si la verdad es una afección del pensamiento, es resultado de unir adecuadamente los elementos simples que constituyen las naturalezas compuestas : el error, inversamente, resultaría de una --- unión defectuosa de estos elementos simples (ἀληθ, ἀσώματα, ὁρμήματα). Concebida así la verdad, -

queda reducida al ámbito de la Lógica.

Sin embargo, la verdad es entendida también como correspondencia entre el pensamiento y el mundo externo. O, mejor dicho, como correspondencia - entre los distintos niveles de realidad : representacionista-cognoscitivo y existente (ya sea como -- realidad no separada o bien como realidad separada de la materia). Según este segundo planteamiento, - el problema se desplaza al ámbito Ontológico y, por otra parte, se hace posible aplicar el concepto de verdad a la intuición de las formas esenciales (29). La intuición de estas formas esenciales (los τὸ τί ἦν εἶναι de las cosas) es, no obstante, siempre - verdadera : pueden ser objeto de ignorancia pero no de error, pues recordemos que son indivisibles. Es to quiere decir que no cabe error en la inadecuada composición de elementos ya que estas formas esenciales se intuyen como una unidad indivisible.

No está claro, por tanto, como en algunas ocasiones se sostiene, que la máxima proximidad a las cosas del mundo de la physis sea, en Aristóteles, la mayor garantía de verdad. Ni tampoco parece que -- pueda afirmarse categóricamente la tesis contraria, según la cual la veracidad absoluta de nuestros conocimientos es únicamente puesta en entredicho por la mediación a que la someten los sentidos. En este último caso, carecería de sentido la comparación

establecida entre la verdad que se da siempre en la percepción de los sensibles propios y la verdad en la intuición de las quiddidades, que son el objeto - propio del intelecto (30).

IV.5.2 - La entidad del intelecto .-

Se puede rastrear aún otro nivel de problemas en el contexto de los enunciados que analizamos. Me refiero a la temática ontológica, que despunta - en los problemas que tienen por objeto la entidad - del intelecto. El símil del intelecto como lugar - (lugar de ideas), como tablilla de cera, son intentos de abordar, por vía ontológica, el problema de la función cognoscitiva superior. También tienen - relación con este planteamiento las dudas suscitadas en De anima, III, 4, sobre la simplicidad e impasibilidad del intelecto. A propósito de la simplicidad, ya hemos visto que el intelecto es simple (ἀ-μυγής), frente a otras interpretaciones, en el sentido de que es no-compuesto de materia y forma, no es sustancia primera. Por tanto su separabilidad o no separabilidad, de haber una coherencia conceptual, debería plantearse desde este presupuesto ; pero la verdadera dificultad, quizá la auténtica imposibilidad, está en mostrar tal continuidad conceptual en el planteamiento que nos ocupa.

Por otra parte, que el intelecto es impasible (ἀπαθής) viene a significar que el intelecto es ca-

paz de recibir la forma de los objetos inteligibles sin alterarse en otra cosa distinta de estas formas mismas y sin alterar su propia entidad en éstas que es capaz de recibir. Esta no-alteración del intelecto implica la paradoja de asignar un carácter no -- procesual a una de las fases del proceso cognoscitivo. La postulación de un momento de "imposibilidad" justificada o no, va a originar un "impasse" en el proceso cognoscitivo que determinará, probablemente, el desdoblamiento del intelecto. Lo que sí parece fuera de dudas es, cómo ha visto Düring, el carácter principal y extra-procesual del intelecto (o - de alguno de sus momentos o distinciones, como se - verá más tarde) :

"El hecho de que Aristóteles caracterice siempre el nous como apathes, esto es, incapaz de padecer, es una consecuencia de su convicción de que el nous está en el origen del movimiento de la facultad del pensar. Un primer moviente debe, por su -- parte, no ser movido ; esto es, no debe padecer ningún proceso " (31).

Ponerse a describir la constitución óptica - del intelecto parece una espiral sin fin : mientras que se afirma que no constituye, en acto, ninguna realidad antes de pensar (32), también se describe como algo separado del cuerpo (33). Los símiles de "lugar de las ideas" (34), de las ideas en potencia

y la conocida comparación con una "tablilla" (35), donde nada hay escrito, si bien no clarifican gran cosa que digamos sobre la naturaleza íntima y última del intelecto, parecen confirmar la hipótesis -- que venimos sosteniendo de que aquí se habla más de funciones que de cosas, más de modos de relacionarse con y apropiarse representativamente la realidad que de ninguna sustancia en el sentido primero del término. En resumidas cuentas, desde el enfoque ontológico, la noción de intelecto parece disolverse en la categoría de potencia como posibilidad inacabable y como poder espontáneo, liberado de los dictados de la materialidad de su objeto, y de la necesidad de un órgano y un medio físicos para desarrollar su función. Con lo que estamos volviendo al punto de partida : ¿Cómo dar cuenta de la paradoja que supone que una función vital, a saber, la fase más importante o culminante del proceso cognoscitivo se realice independientemente de todo elemento corporal?

Desde nuestra perspectiva, con un cuadro epistemológico bien distinto al del momento histórico -- que vivió Aristóteles, podríamos tal vez responder que se mezclan en esta afirmación niveles distintos de discurso. Desde un punto de vista estrictamente físico, el intelecto depende para su desarrollo de un órgano material (si no, más bien, de un organismo en su compleja totalidad). Desde un punto de --

vista lógico, se hace abstracción de esta dependencia material de la función pensante, y se consideran problemas relativos a este ámbito exclusivamente. Desde un punto de vista ontológico, si cabe en nuestro abanico epistemológico tal tipo de discurso, habrá quizás que hacer abstracción de los aspectos materiales del dinamismo de la función cognoscitiva y averiguar cuál es la constitución estructural de ese nivel de realidad al que llamamos pensar. Pero, desde la perspectiva aristotélica y, el realismo -- griego, con sus categorías mentales y su división -- del saber, ¿ Aceptaremos el reto de dar cuenta de esta discontinuidad ? Es lo que vamos a intentar -- en una última aproximación al texto, al hilo de nuestro análisis en torno a la doble cara del intelecto: agente y pasivo. Sin que estén resueltamente claras las razones por las que el texto recurre a tal distinción, en definitiva lo que está en juego es, -- como veremos, la renuncia a un empirismo radical y la apertura a una gnoseología ejemplarista de la participación. Renuncia y apertura que pueden ser leídas inversamente, como un intento de aproximarse al problema del conocimiento por vía de la ciencia sobre la physis sin renunciar definitivamente a la meta-física platónica de lo universal, lo permanente, y la participación en ello de lo singular por vía de ejemplaridad.

NOTAS

- 1 De An., III , 4 , 429 a 13-21 .
- 2 TRICOT , J., Aristote . De L'âme , Paris , 1.969 , p. 184 .
- 3 O.c., p. 188 , n. 2 .
- 4 De An., III , 6 , 430 b 29-31 .
- 5 TRICOT , J., o.c., p. 189 , n. 3 .
- 6 De An., III , 4 , 429 b 5 .
- 7 ORTEGA Y GASSET , J., El sensualismo en el modo de pensar aristotélico , en " La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva " , Obras Completas , T. VIII , Ed. Revista de Occidente , Madrid , 1.970 , pp. 155 ss.
- 8 D.F. PRO , El sujeto humano en la filosofía de Aristóteles , en " HUMANITAS " , año I , n.º 3 (1.954) , pp. 99 - 101 .
- 9 De An., II , 5 , 417 b 19-25 .
- 10 Esto no quiere decir que Aristóteles tenga un saber sobre el papel que juegan los conceptos en el pensamiento humano ni , en consecuencia , sobre los conceptos mismos y su gestación .
- 11 Cfr., supra , n. 1 .
- 12 ORTEGA Y GASSET , J., Pensamiento y " progreso hacia sí mismo " en Aristóteles , en " Prólogo a la Historia de la Filosofía de E. Bréhier " , Obras Completas , T. VI , Ed. Revista de Occidente , Madrid , 1.970 , p. 411 .
- 13 De An., III , 4 , 429 a 18 .
- 14 Loc. cit., 429 b 9 .
- 15 Loc. cit., 429 a 23 : " No es en acto ninguno de los entes antes de inteligir " .
- 16 Cfr., BLOCH , E., Avicena y la izquierda aristotélica , Ed. Ciencia Nueva , Madrid , 1.966 .
- 17 De An., III , 4 , 429 a 18-19 .
- 18 Loc. cit., 429 a 23 .
- 19 TRICOT , J., o.c., p. 174 , n. 4 .
- 20 De An., III , 4 , 429 a 24-5 .

- 21 TRICOT, J., o.c., p. 175, n. 3.
- 22 Física, VIII, 5, 256 b 24.
- 23 De An., III, 6, 430 b 8-9.
- 24 Ib., 14-20.
- 25 TRICOT, J., o.c., p. 186, n. 1.
- 26 De An., III, 4, 429 b 5.
- 27 O.c., III, 6, 430 a 27.
- 28 Loc. cit., 430 b 1.
- 29 Además del contexto donde se encuentran estos enunciados, puede verse la noción aristotélica de verdad como afección del pensamiento (adecuación en la com-posición de elementos en el plano conceptual, sin referencia a la composición de estos en un plano real-externo) en De interpret., I, 1 a 8; cfr., también, Metaf. IV, 7; VI, 4. Sin embargo, en Metaf., IX, 10, Aristóteles sostiene explícitamente que, aunque la verdad está siempre en el pensamiento, la com-posición que realiza el pensamiento debe tener una correspondencia en el plano ontológico o, mejor, óntico.
- 30 De An., III, 6, 430 b 28-30.
Sobre el tema de la verdad en Aristóteles se puede consultar La notion de vérité dans l'Histoire de la Philosophie, en "La Vérité", Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1.964, pp. 279 ss.
- 31 DURING, I., Aristotele :, Milano, 1.976, p. 651.
- 32 De An., III, 4, 429 a 24.
- 33 Loc. cit., 429 b 4.
- 34 Loc. cit., 429 a 27.
- 35 Loc. cit., 430 a 1. Cfr. la caracterización del nous en Platón como ἡγεμονία, ἡγεμονία (Timeo, 51 a) y como receptáculo de las formas (Teeteto, 186 d, 187 a).

. CAPITULO QUINTO .

V - EN EL SUBSUELO DE LAS INTERPRETACIONES SOBRE
EL DOBLE ENTENDIMIENTO .-

17.

"Indeed it is well known that Aristotle says nothing definite about the way in which the intellect must - be integrated with the human soul and that he has left his interpreters quite puzzled about it. I shall not try to remedy this state of affairs".

(S. MANSION, Soul and life in De Anima)

Nos referimos fundamentalmente al capítulo quinto del libro III De Anima, en torno a la célebre y controvertida distinción aristotélica de dos intelectos (1). Desde ahora se impone una aclaración previa : la distinción y denominación de dos tipos de intelecto no corresponde al tratado De Anima sino que - ha sido creación de comentaristas posteriores. Efectivamente, como han observado Tricot y Düring, Aristóteles no utiliza en ninguna ocasión el término entendimiento agente (ὁ ποιητικὸς νοῦς) y en una solamente la expresión entendimiento pasivo (ὁ παθητικὸς νοῦς) (2).

V.1 - De la metáfora del arte al símil de la luz .-

La distinción tan polémica viene a superponerse a las de materia - forma y potencia - acto, distinciones que el propio Aristóteles sí que introduce en el seno de la facultad - potencia intelectual :

"... Puesto que, en la Naturaleza toda, existe algo que es materia para cada género de entes - a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género - pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas - tal es la técnica respecto de la materia - también en el caso del alma, han de darse necesariamente estas diferencias " (3).

Para efectuar tal distinción el texto recurre - al modelo del arte o, mejor, de la técnica, término - castellano con el que acertadamente recoge Tomás Calvo el contenido semántico del término original griego (τέχνη) en el presente contexto. Sabido es, que para Aristóteles, la contraposición entre seres naturales y artificiales se monta sobre el hecho de que - estos últimos son el producto de la técnica humana -- operando sobre una materia indeterminada, mientras que las cosas naturales tienen un principio interno de autodesenvolvimiento y auto-realización. Pero en ambos casos, en la Naturaleza, entendida aquí como el conjunto de las cosas existentes, siempre hay un principio material (potencial, pasivo) y otro principio formal (actual, activo) que es causa de la configuración de los seres : causa interna al propio proceso en el caso de los seres naturales, causa externa en los ---

procesos no naturales.

La sensación, en tanto que proceso natural, era el resultado de la actualización de la facultad-potencia sensitiva por su correspondiente objeto sensible que, por su parte, solamente deviene sensible para -- una facultad-potencia sensitiva. En realidad, de existir cierta coherencia conceptual en todo el tratado, paralelamente a la facultad sensitiva también la facultad intelectual debería de ser actualizada por su objeto : esto es, por los inteligibles mismos. En algunos enunciados así parece ser, y entonces cobra sentido la apelación a un nuevo modelo ejemplificador del proceso intelectual. El modelo de la técnica, no demasiado brillante para explicar y justificar el desdoblamiento del intelecto en intelecto potencial e intelecto activo (a fin de cuentas el conocimiento es una función de un cuerpo natural organizado), es desplazado por el modelo de la luz :

"... Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas ; este último es a manera de una disposición habitual como la luz, por ejemplo : también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto " (4).

La facultad sensitiva, sobre todo en su especi-

ficidad visual, necesitaba un elemento extraño, la luz (*φῶς*), que previamente actualizara los colores, existentes, como colores solamente de manera - potencial en las cosas. Así, los objetos sensibles, en este caso la diversa gama de colores, una vez actualizados pueden actualizar, a su vez, la facultad - potencia sensitiva. Del mismo modo los objetos inteligibles, existentes como inteligibles solamente en potencia en las cosas que tienen materia (5), necesitan ser puestos previamente en acto para que puedan actualizar la facultad intelectual. Se requiere, por consiguiente, un principio activo o, al menos, cabe plantearse su necesidad a nivel de la facultad intelectual, sin que ello implique una ruptura conceptual con el tratamiento que recibe el proceso de la sensación.

La discontinuidad, sin embargo, puede rastrear se a otro nivel distinto. Hablábamos de que el esquema acto-potencia responde, según sostiene Aubenque (6), a la búsqueda aristotélica por encontrar unos esquemas conceptuales aptos para tematizar las aporías del movimiento. El proceso de conocimiento, entendido como una modalidad del devenir en general, - podía ser adecuadamente tematizado con la noción de potencia : las facultades del alma como potencias capaces de ser actualizadas por sus respectivos objetos en un conjunto de procesos "físicos" que, como tales, tienen en sí el principio de su movimiento. ¿ Por qué

razón buscar entonces un principio activo fuera de las potencias cognoscitivas y su interrelación con las cosas ? De hecho, la necesidad de un elemento activo extraño al propio proceso no viene necesariamente exigida en el caso de las especificaciones de la facultad sensitiva, a excepción de la vista : -- aquí la luz es un medio necesario para actualizar la visibilidad de los objetos visibles. Pero aún - en este caso, ¿ No cabría la posibilidad de intercalar una serie interminable de medios actualizantes al estilo de la luz ?

La recurrencia al modelo de la luz como ejemplificante de ese intelecto jamás nombrado, pero caracterizado por su oposición al intelecto pasivo, ha sido diversamente interpretada : desde la lectura simple y, a nuestro juicio, excesivamente fisicalista de Tricot, hasta el agudo análisis de García Baccá, quien pretende ver en el intelecto activo aristotélico no tanto un elemento eficiente cuanto un anticipo de sujeto trascendental kantiano (difícil, sin duda, de hacer conciliar con el realismo del pensamiento griego).

Existe una idéntica razón de proporcionalidad para Tricot (7), entre el intelecto agente y el objeto inteligible, por un lado, y la luz y el objeto visible, por otro : el hecho de que, en ambos casos, el primer término de la relación hace que pueda ser

aprehendido su respectivo objeto. Efectivamente, el intelecto pasivo es pura potencialidad, no puede pensar sin ser actualizada su potencialidad por los inteligibles, pero el problema es que los inteligibles no existen como inteligibles en acto : están dependiendo de la sensación y de la imaginación. Para ser liberados de esta dependencia y ser realizados , producidos, es para lo que se postula la existencia de un intelecto agente, causa eficiente de la producción de los inteligibles pero también ! Ay ! causa exterior o extraña al propio proceso relacional cognoscitivo : distinta del inteligible y distinta de la facultad-potencialidad presta a ser actualizada por el objeto inteligible.

Mucho más interesante puede ser la lectura de las líneas que García Bacca dedica al símil de la luz: "así como todas las cosas de este mundo sensible, uno y el mismo para todos, están sumergidas en luz, que pone en acto de unión, al parecer inmediato, cosas en acto de color con vidente en acto de ver, actos que son un acto, en virtud del perfecto funcionamiento de un puro y transparente medio, parecidamente todas las cosas del mundo eidético, todos los eide, como formando un mundo y el mismo para todos los inteligentes (continuación del platónico mundo supracelestial), están unidos por una luz espiritual, por el entendimiento - hazlo-todo-eidético, que actuando de perfecto intermediario, autoanulándose (no autoaniquilándose ni siendo

realmente aniquilado por nada ni nadie) un entendi-
miento pasivo con eidos : alma en acto último, de -
exposición a los eide de las cosas, y eide de las -
cosas que son, a su vez, el tipo extremo de acto --
(de actualidad) a que puedan llegar" (8).

Una primera consideración de este comentario
viene a confirmarnos la capciosidad de un tercero en
discordia (en concordia, si queremos) cuyo papel se -
reduce, como en el caso de la luz para la facultad -
sensitiva visual, a servir de escenario para la unión
de objetos (cosas sensibles, cosas inteligibles) y -
facultad-potencia : mejor dicho, para su puesta en -
contacto. Sin embargo, si profundizamos un poco, tal
vez no nos parezca tan trivial el papel de este ele-
mento discordante (o, más bien, concordante) : luz -
en el caso de la sensación visual, entendimiento agen-
te en el caso de la intelección. Ahora se nos presen-
ta como necesario pero no ya tanto en su rol de elemen-
to eficiente, agente de la puesta en marcha del proce-
so intelectual, sino como principio unificador de --
nuestros conocimientos : principio que va a ser siem-
pre postulado como garantía de la sistematicidad y, -
desde otra perspectiva, de la certeza de nuestros co-
nocimientos. Tal sería, en efecto, el sentido que da
García Bacca a su lectura cuando nos habla de un inte-
lecto activo configurador de un mundo uno y el mismo
para todos, refiriéndose a todos los eide de las co-
sas, esto es, a todas las esencias o formas específi-

cas de las cosas.

La crítica que podemos plantear a la lectura de García Bacca no debe limitarse, por su lado positivo, a llamar la atención sobre la brillantez de su recurso el principio etimológico de idea o eidos para corroborar la relación entre la función intelectual y la función sensitiva visual. Efectivamente, el tema de aoristo del verbo griego ver (ὀράω) es eidon (εἶδον), término que tiene la misma raíz que eidético, eidos, y, en definitiva idea. Una -- crítica de la dimensión positiva de la lectura de -- García Bacca debe recoger, además, su observación -- sobre el rol del intelecto activo como condición de posibilidad de ideación de las cosas y de sistematización (configuración en un mundo) de esas ideas sobre las cosas. Una hermeneútica brillante, en la -- línea de la gran tradición empeñada en conectar la teoría aristotélica del intelecto con la doctrina -- platónica de las ideas, tradición que vive entre no -- nosotros, pero que en su empeño por buscar el origen, la continuidad, pasa un poco por alto el análisis -- intrínseco del documento y, si cabe, de las contradicciones de ese documento. Para mí, el problema -- ontológico consistente en la introducción de un intermediario que no es realmente aniquilado por nada ni nadie, parafraseando a García Bacca, es algo que no puede ignorarse a la hora de apostar por una determinada interpretación. Tal vez sea mejor hacerlo

sin embargo, por la imposibilidad e ineficacia teórica de toda interpretación de este texto. El método y sentido de mi investigación deben quedar implícitamente manifiestos en las páginas que siguen.

García Bacca ha puesto de manifiesto alguna de las funciones gnoseológicas del intelecto activo-aristotélico, funciones que nosotros hemos puesto en relación con el planteamiento kantiano del conocimiento : por una parte, el intelecto activo de Aristóteles guarda relación con el entendimiento kantiano en la medida en que ambos ponen las condiciones de posibilidad de ideación o, en terminología más kantiana, conceptualización de las cosas. Por otra parte, el intelecto activo tiene relación con la razón kantiana, al asumir respectivamente ambas instancias la función sistematizadora o configuradora de un mundo totalizador y ordenador de nuestros conocimientos. No obstante lo cual, la capciosidad del intelecto agente se mantiene a mi juicio, si bien desplazándose de nuevo a su lugar de origen : del plano gnoseológico al plano ontológico. Nos referimos al hecho de que Aristóteles recurra al símil de la luz para ejemplificar ese cometido del intelecto agente, pues lo que parece objeto primordial del conjunto de los enunciados que comentamos es encontrar una justificación teórica que avale la introducción de un tercer elemento en la relación dinámica cognoscitiva : relación dual entre un sujeto cognoscente y una realidad presta a ser apro-

piada cognoscitivamente. Es cierto que, en el caso de la sensación, un medio físico pone en contacto - la facultad con su objeto externo respectivo ; pero el papel de ese medio se reduce al de simple medio de enlace (sin otra función actualizadora ni de la facultad ni del objeto sensible) y viene exigido por el carácter material y externo al sujeto de los objetos sensibles que lo requieren. Este medio, a ni vel de la sensación, nada tiene que ver con ese otro intermediario, el intelecto activo, a nivel de facultad intelectual, al que se le atribuye nada menos que el poder poner en movimiento el proceso cognoscitivo superior. Un proceso relacional repetidamente subrayado como perteneciente al mundo de la physis y donde, por razones de coherencia intelectual, no tie ne sentido buscar un principio de movimiento ajeno a la propia relación.

Por otra parte, que la introducción del esquema materia-forma y el correspondiente potencia-acto en el seno de la facultad intelectual misma (considerada ella misma como potencia de conocimiento) venga exigida por el hecho de que los intelegibles se encuentran solamente en potencia en las cosas que tienen materia (9), esto es algo que refleja nuevamente la ambigüedad e incoherencia del planteamiento -- aristotélico. En primer lugar, tendría que esclarecerse cuál es el concepto de materia aquí utilizado (10) y, en segundo lugar, si entendemos por materia

el principio individualizador de las cosas (11), hemos de subrayar que ya la propia facultad sensitiva era capaz de des-individualizar (des-hyletizar, des-materializar) y, por consiguiente, hacer que los eidōs sensibles en potencia lo sean en acto. "Que un eidōs quede suelto sin materia (hyles) es posible -- porque el sentido desindividualiza. En realidad, el sentido no tiene un lugar definitivo : un sentido -- 'está' es este sentido (órgano), es este lugar de este órgano, pero no en cuanto éste" (12). Es decir - (y con esto aclaramos una cuestión pendiente), la definición de la potencia sensitiva como "facultad apta para recibir las formas sensibles sin la materia" (13), puede servirnos de punto de partida para describir el proceso cognoscitivo en general como un -- proceso de des-materialización (entendida como des-individualización) cada vez creciente.

El intento de apoyar el símil aristotélico entre un intelecto activo y la luz sobre el enunciado según el cual "tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente" (14), sería un intento válido si ocurriera de otro modo con los objetos sensibles, si el concepto de materia no fuese tan equívoco y, finalmente, si el papel del intelecto activo fuese idéntico al de la luz : esto es, el de simple medio. Discutimos anteriormente las dos últimas condiciones y acabamos de refutar, con el --

propio texto aristotélico, la primera : pues también para la facultad sensitiva los objetos sensibles se hayan solamente en potencia antes de ser sentidos o percibidos y antes de que la facultad haya realizado (y sufrido) su asimilación formal a la cosa o ser -- sensible. Por consiguiente, el modelo de la luz tam poco avala, a nuestro juicio, suficientemente, desde la lógica interna del texto, la necesidad de llevar al seno de la facultad-potencia intelectual las distinciones acto-potencia.

En resumen, ni el modelo de la luz ni, indudablemente el modelo de la técnica (que se distingue - del mundo de la physis precisamente en que mientras que éste tiene en sí el principio de su propio movimiento el mundo de la técnica requiere la acción de un agente externo operando sobre una materia), ninguno de ambos símiles justifica la trasposición del esquema activo-potencial (y su correspondiente formal - material) con valor óptico a la facultad-función-potencia intelectual desdoblándola en dos.

Podría, aún, objetársenos que tal distinción - es simplemente lógica o de matices y que en nada contradice el planteamiento general del proceso cognoscitivo como un proceso "físico" en terminología aristotélica. Sin embargo, para que esta objeción no es tuviera desprovista de fundamento tendría que mostrar que el tipo de casualidad que introduce la distinción

potencia-acto en el seno de la potencia intelectual es el mismo tipo de causalidad que funciona en la physis animada y, en general, en todo el mundo de la physis.

V.2 - La causalidad trascendente del "Nous Poietikós"
frente a la causalidad de la "physis" .-

"El ergon original de esos seres físicos que -- son los vivientes, es o son los órganos. Y sus movimientos originales no piden de suyo causa externa, -- como tampoco la exigen los movimientos naturales de los cuerpos físicos elementales" (15). El dinamismo de la physis no necesita una causa externa al propio proceso, ni aún cuando se dice que la facultad-potencia padece o sufre un cambio bajo la acción de su objeto. A este respecto es oportuno recordar los dos sentidos del verbo padecer (πάσχειν) : como un alterarse en un ser otro que él y, en segundo lugar, como un cambio hacia su propio perfeccionamiento. En el primer caso se trata de la destrucción de un ser bajo la acción de un contrario ; en el segundo se -- trata más bien de la conservación de un ser en potencia por el ser en entelequia semejante a él : esto -- es, un cambio hacia las disposiciones positivas de -- la naturaleza del sujeto. En este segundo sentido -- es en el que se dice que conocemos algo, cuando este conocer (sentir o pensar) es entendido como cambio . Es un padecer (πάσχειν) como energein (ἐνεργεῖν)

(16). No es propia del mundo de la physis una causalidad externa porque los entes físicos tienen en sí su principio de movimiento y reposo. Desde este presupuesto hay que entender todas las distinciones subsiguientes de la cuádruple causalidad (material, formal, eficiente y final) en el mundo físico, cuádruple causalidad que puede ser cómodamente asumida por el esquema (internamente aplicable a cualquier aspecto del mundo de la physis) material-formal y - potencial-actual.

Para sostener que la distinción de un doble - intelecto es simplemente una distinción gnoseológica, sin mayores implicaciones ontológicas, tendría que mostrarse que un intelecto activo no introduce un tipo de causalidad extrínseca al propio proceso y, además debería quedar claro que el intelecto activo no es ninguna realidad separada. Es decir, -- tendría que hacerse ver que el intelecto activo no juega, en el contexto de los enunciados que comentamos, el papel de algo en cierto modo extraño al sujeto que conoce. Pero ninguna de ambas hipótesis - parece encontrar fácil confirmación en el tratado - De Anima.

Independientemente de que el desdoblamiento - del intelecto sea la constelación de un cúmulo de - interferencias, a distintos niveles epistemológicos, operando en el trasfondo del discurso expreso, lo -

cierto es que el texto parece valerse de una especie de ardid de la continuidad del movimiento pensante - para justificar, por la vía de la observación de la physis, la distinción establecida previamente por la vía del logos en base a las metáforas del arte y de la luz. Habida cuenta de la necesidad, sostenida por Aristóteles, de un momento de impasibilidad y princpialidad en el proceso, lo difícil será dar cuenta, - no ya simplemente de este momento, sino de las inte-rrupciones y reanudaciones producidas en el dinamismo pensante en cada sujeto humano. De ahí que una - de las estrategias según la cual se plantee la posibilidad de un doble intelecto responda a la perplejidad de Aristóteles ante una observación empírica : - el hecho de que el intelecto piense unas veces y otras no. Aristóteles se asombra de que no pensemos siempre, continuamente, sin interrupción, ya que el dinamismo cognoscitivo es un movimiento más del mundo de la physis que se inscribe en los esquemas de la temporalidad y que, por consiguiente, debería ser continuo. Efectivamente, si bien no podemos percibir --- cuando queramos y lo que queramos, pensar sí que podemos, puesto que el objeto del intelecto no es externo al sujeto sino que la función cognoscitiva superior opera sobre las imágenes que la memoria conserva, o establece relaciones entre los conceptos ya elaborados. De ahí a la búsqueda de la causa que dé razón de las interrupciones que se producen en nues-

tro dinamismo pensante sólo hay un paso :

"... Más adelante habrá de analizarse la causa por la cual no entiende siempre " (17).

La conclusión a la que se va a llegar es la existencia de dos intelectos, uno de ellos el activo y responsable de la puesta en marcha del dinamismo pensante. Este intelecto es probablemente algo separado y, en cualquier caso, lo que sí está claro es que no puede ser algo totalmente inmanente al individuo.

Que el texto no expone con claridad el carácter trascendente o inmanente del intelecto, es una constatación empírico-histórica : un enunciado equivoca o multívocamente interpretado, a menos que neguemos la condición de inteligentes al sector de los intérpretes con quienes menos simpatizamos, es el más indicado para someterlo a un análisis de sus esquemas y relaciones para encontrar la razón de su equivocidad.

V.2.1 - Teofrasto : la tensión entre la Naturaleza y el "Nous" .-

La polvareda de interpretaciones que el entendimiento agente ha levantado a lo largo de la historia de la filosofía parte de Teofrasto, el discípulo de -

Aristóteles a quien debemos las expresiones Entendimiento en potencia (δυνάμει νοῦς), Entendimiento en acto (ἐνεργείᾳ νοῦς), y Entendimiento agente (νοητικὸς νοῦς). Teofrasto no ha resuelto ninguna de las ambigüedades del texto aristotélico (18), pero tiene el valor de haber realizado un amplio recuento de las aporías que presenta la teoría general de la inteligencia y la naturaleza del entendimiento (19), fundamentalmente la aporía del origen y la aporía de la constitución entitativa del intelecto. Si forma parte de nuestra naturaleza, ¿Cómo es que ha venido de fuera ? (20). Desde otra perspectiva y en otro orden de cosas : ¿La potencialidad total del intelecto no nos lleva a identificarlo con la materia ? (21).

La primera cuestión conecta con el problema de la immanencia-trascendencia del intelecto, y hace alusión a los textos del De Generatione animalium relativos al origen del intelecto. Tras afirmar el carácter continuo y progresivo de la vida en sus niveles vegetativo, sensitivo y noético, sostiene Aristóteles la imposibilidad de que estos niveles de alma (principio de actividad del ser vivo) penetren en el cuerpo desde fuera, ya que no existe el caminar si no existe en unos pies. Sin embargo, sin mucha justificación, afirma que "...únicamente el intelecto se introduce desde fuera (θύρωθεν) y es el único divino : pues su actividad propia no tiene nada en común con una actividad corporal" (22). Esta afirma -

ción puede ponerse en contacto con otra breve sentencia que aparece en el De Anima : "El intelecto, por su parte, parece ser - en su origen -, una entidad - independiente y que no está sometida a corrupción " (23). La relación entre los dos textos ha sido subrayada por Edmond Barbotin (24) y, recientemente, por Tomás Calvo (25) en apoyo de las interpretaciones - trascendentalistas del entendimiento.

Teofrasto se problematiza el significado de la afirmación aristotélica referente a la exterioridad del origen del intelecto : " ¿En qué sentido - el intelecto, anuque viene de fuera ($\xi\varsigma\omega\theta\epsilon\iota\nu$) y es - de algún modo algo sobreañadido, puede decirse sin embargo que es congénito ? " (26).

La exégesis de Teofrasto, sin embargo, se refiere en este contexto únicamente al origen del intelecto en potencia mientras que Aristóteles no hace ninguna distinción de dos intelectos en el De generatione animalium. No vamos a entrar en el desarrollo - de la noética de Teofrasto porque no es el caso. Pero, más allá de sus conclusiones, lo que pone en evidencia su reflexión sobre la teoría del intelecto de Aristóteles es el cúmulo de contradicciones que ésta alberga y que hacen imposible una interpretación convincente (27) sobre ella. Concretamente, aún prescindiendo del hecho de que la exégesis de Teofrasto hace referencia a un texto aristotélico donde no se hable de un doble

intelecto, la tesis sobre un entendimiento congénito (*συμφύγς*) que proviene de fuera (*ἐξω - θεῖν*) es claramente contradictoria : efectivamente, el adjetivo congénito califica toda determinación propia de un ente en virtud de su naturaleza misma (28), tanto en la lengua de Aristóteles como en la de su discípulo. En el caso de un ser vivo, el desarrollo espontáneo de la vida desde su raíz es el que explica la presencia de un carácter congénito. Frente a éste, que proviene ab intrínseco, un carácter o determinación que penetre en el ser vivo desde fuera (*ἐξω-θεῖν*) no debe su existencia a los principios del desarrollo natural. La hipótesis de un intelecto congénito y la hipótesis de un intelecto que proviene de fuera, son dos hipótesis que se excluyen mutuamente. La idea de naturaleza contrasta con la idea de exterioridad.

Desde la muerte de Aristóteles, la dirección de la escuela peripatética estuvo a cargo de Teofrasto - de Ereso (Lesbos). Es de suponer que, durante ese período, el problema del conocimiento siguiera debatiéndose en términos aristotélicos y no resulta sorprendente que Teofrasto heredara la misma ambigüedad que el planteamiento del problema tenía en el maestro. En este marco se puede situar la polémica en torno al "naturalismo" o "sobre-naturalismo" de la teoría del intelecto : en la medida en que el problema se plantee en un contexto psicofísico, tenderá a hacerse una interpretación naturalista ; en la medida en que su es

tudio se aborde en conexión con la temática teológica y metafísica, o desde esquemas conceptuales propios a una concepción de la causalidad no natural, se tenderá a hacer una interpretación sobre-naturalista del intelecto. Y como la interferencia de ámbitos en el problema que nos ocupa parte del propio texto original, no es de extrañar que Teofrasto nade entre dos corrientes : por una parte puede ser considerado como el iniciador de la interpretación naturalista de este pasaje de Aristóteles, al sostener que si el error y el olvido existen en el pensamiento humano es debido a que nuestra facultad cognoscitiva superior es una mezcla de intelecto en potencia y de intelecto agente. El intelecto en potencia, aún siendo en nosotros algo sobreañadido, está implicado en el origen mismo de -- nuestra generación (29). y por tanto es algo natural y, en cierto modo, inmanente. Sin embargo, este intelecto en potencia (comparable a las potencias existentes en las cosas materiales) no es más que el sujeto (sub-iectum) accidental del intelecto agente, lo que determina posiblemente que los actos del pensamiento teórico sean independientes de los movimientos del cuerpo. Simplicio pone en boca de Teofrasto las siguientes líneas : "Por una parte, los apetitos, deseos y arrebatos de cólera son movimientos dependientes del cuerpo y sacan su principio de él ; pero cuando se trata de juicios y especulaciones, no es posible relacionarlos con algo distinto : por el contrario, es en el

alma misma dónde encuentran su principio, su acto y su fin, si es cierto que el intelecto es algo mejor y más divino, como penetrando de fuera y absolutamente perfecto. A propósito de estas últimas (operaciones), es necesario preguntarse si se apartan, por consiguiente, de la definición (del movimiento), ya que -- se las suele considerar también a ellas como movimientos" (30). El carácter esencialmente perfecto de las operaciones del intelecto, a juicio de Teofrasto, le lleva a cuestionar su pertenencia al ámbito de la *physis* y del movimiento, abriendo así las puertas a la línea sobre-naturalista. La indecisión se mantiene.

En realidad, la tensión inmanencia-trascendencia, naturalismo-sobrenaturalismo, del intelecto aristotélico implica un problema gnoseológico de fondo : el verdadero principio de la intelección, ¿Es el sujeto o, por el contrario, el objeto? En otras palabras: ¿La iniciativa del pensar corresponde al objeto inteligible o al intelecto? Una respuesta idealista subrayará el papel de la idea o el objeto en la iniciativa del proceso, y tenderá a establecer el carácter mediador del intelecto entre el objeto y el sujeto. El intelecto resultará de este modo vagando entre el mundo de lo singular-concreto y el mundo de los universales. Por el contrario, una respuesta subjetivista al problema de la iniciativa del pensar, tenderá a integrar el intelecto en el sujeto y a considerar a éste como protagonista del proceso. En esta segunda dirección es en la que

L.Robin llega a establecer una relación entre la concepción del intelecto en Teofrasto y la teoría de las mónadas en Leibniz (31), frente a O.Hamelin, que sostiene una atrevida tesis según la cual tanto la teoría aristotélica como las escolásticas griega, árabe y latina, nacidas del Estagirita, confluyen en un punto : su idealismo platónico disfrazado (32). Tesis - que considera bastante discutible, en el caso de Teofrasto por el momento, E. Barbotin, al calificar de - intelectualismo la teoría de este último : efectivamente, su teoría del intelecto está tan alejada del idealismo platónico como del subjetivismo o monadismo de Leibniz, ya que la iniciativa del pensar sería fruto de una colaboración idea-espíritu (33), colaboración que se refleja en el acto intelectual.

Las conclusiones a las que llega Barbotin en su espléndido estudio sobre Teofrasto confirman una vez más el inacabamiento del sistema en el Corpus Aristotelicum. Aceptando las tesis evolucionistas en la -- configuración del pensamiento aristotélico, podemos - leer con Teofrasto el estudio que, en la última fase de su evolución, hace Aristóteles sobre el compuesto humano como la resultante de tres principios : cuerpo, alma e intelecto. Estos tres principios mantienen, - sin embargo, una relación de subordinación al juego de otros dos principios que los engloban en su tensión mutua. Pero la tensión dualista no es ya entre cuerpo y alma, pues ambos principios pertenecen al mismo -

ámbito de la physis, sino entre naturaleza (el mundo de la physis) y nous (el mundo de lo sobre-natural).

La tensión entre la *φύσις* y el *νοῦς* es aminorada por el juego mediador de una facultad nueva, el *διάνους νοῦς*, despertada en el hombre por el intelecto substancial y eterno. Este intelecto en potencia, ajeno al determinismo de la naturaleza por provenir también de fuera, pertenece sin embargo al alma (de la que es una potencia) y, por consiguiente, depende en su actividad y entidad de todo lo que es "naturaleza" en el hombre. Ahí su papel mediador entre lo natural en el hombre y lo sobre-natural. En palabras de E. Barbotin : "situado en el límite de los dos mundos, el intelecto en potencia parece realizar el acuerdo entre ellos ; sin lugar a dudas, en este sentido es en el que hay que buscar la salida al dilema : alma intelecto" (34).

El sistema estaría brillantemente concluso, el intelecto en potencia uniría los dos mundos natural y sobre-natural, el pensamiento de Aristóteles expresaría definitivamente la radiante Verdad, si hubiese incorporado decididamente la teoría de la participación platónica o hubiese descubierto, en una especie de milagrosa anticipación histórica, la noción cristiana de creación y de encarnación. Entonces el intelecto en potencia, como un arco iris, haría posible la metáfora nietzscheana : mas como cuerda entre la -

naturaleza y lo divino. "Lástima que el sistema de Aristóteles no llegara a esto", parece ser el corolario de una lectura seria y rigurosa como la de -- Barbotin, que, a mi juicio, extrapola un poco sus conclusiones obsesionado por una metodología exclusivamente hermeneútica y por el supuesto de la continuidad del discurso. No obstante es acertada su observación : "Puesto que el problema noético está unido estrechamente al de las relaciones entre el mundo y Dios, no puede recibir una solución exhaustiva dentro de un sistema en el que estas relaciones no están definidas de manera satisfactoria" (35). Y es acertada esta observación desde luego en lo -- que se refiere al discurso aristotélico en el texto que nos ocupa, debido a la interferencia entre dos perspectivas de estudio : la mundana y la teológica o, en otras palabras, la perspectiva física y la metafísico-teológica. Pero más adelante habrá ocasión de confirmar nuestra hipótesis. Entretanto, intentemos seguir la trayectoria de las interpretaciones para ver a dónde nos conducen.

V.2.2 - El aristotelismo de Andrónico : la interdependencia alma-cuerpo .-

A la muerte de Teofrasto (ocurrida entre el 288 y el 286 a.C.), transcurren dos siglos de los que apenas se tienen rastros de la utilización del tratado Acerca del alma. Tal vez pueda considerarse a --

Eudemo, amigo y rival de Teofrasto en la Escuela, como el primero de los intérpretes sobrenaturalistas - de la teoría del intelecto en la medida en que tien-de a coincidir con "aquellos que considerarán el pensamiento como a Dios mismo pensando en nosotros" (36). En cualquier caso, lo cierto es que durante más de - dos siglos permanecen ignorados los escritos esotéricos debido a las peripecias de su transmisión hasta que, en torno al año 60 a.de C., realiza Andrónico de Rodas la primera edición de estos tratados esco-lares. A partir de entonces, la situación cambia radicalmente : los escritos esotéricos son objeto de - numerosos estudios y comentarios.

De Andrónico no tenemos ninguna observación sobre el problema del doble entendimiento que revista un interés especial. Sin embargo, en cuanto al pro-blema de la intelección en general, como una de las funciones del alma, es curiosa la relación existente entre el concepto hipocrático de salud y el concepto de alma que sostiene Andrónico : en ambos casos se trata del juego de las relaciones entre los distin-tos elementos que constituyen el cuerpo. El alma -- viene a ser la mezcla de los elementos constituyen-tes del cuerpo, o una facultad (*δύναμις*) derivada de esta mezcla (*ὑπόστασις*). De este modo, frente al dualismo platónico, Andrónico es el iniciador de la línea de los peripatéticos que van a insistir en la interdependencia del alma y del cuerpo. Andrónico - se apoya en la crítica que había hecho Aristóteles

a la definición del alma propuesta por Xenócrates -- (37) para insistir en la importancia de las relaciones numéricas entre los elementos de los que está -- formado el cuerpo, sin aceptar por ello que el alma es un número más ni, mucho menos, un número que se mueve a sí mismo. Andrónico llega a considerar esta relación numérica entre los elementos, esta constitución estructurada del cuerpo organizado, "si no la causa misma del alma, al menos la condición indispensable para su existencia y para el ejercicio de sus actividades" (38). Resaltando así la interdependencia existente entre el alma y el cuerpo, ha puesto las bases de una tendencia hermenéutica a la que, más tarde, van a incorporarse Galeno y Alejandro de Afrodisia. No obstante, en el punto que nos ocupa (el problema de la trascendencia o inmanencia del intelecto, y el problema de su desdoblamiento), poco o nada nos aclara la exégesis de Andrónico a un texto aristotélico donde, apenas unas líneas más arriba, se acaba de afirmar : "la intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. Discurrir, amar u odiar ^{no} son, por demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame : pues no eran afecciones de aquél sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda, de algo más divino e impasible" (39). Estas líneas vienen explicitando en el texto aristotélico preci-

samente aquella otra afirmación sobre el origen independiente y el carácter incorrupto del intelecto (40) que poníamos en relación con su procedencia extrínseca al mundo de la naturaleza, sostenida en el estudio sobre la generación de los animales.

V.2.3 - Xenarco : la trascendencia del intelecto --- agente y la identificación del intelecto potencial con la materia primera .-

Una de las objeciones planteadas anteriormente por Teofrasto a la teoría del intelecto de Aristóteles era la relativa a la posible identificación del intelecto potencial con la materia primera. El problema es replanteado en esta época de nuevo por un -- tal Xenarco, conocido entre sus coetáneos por la dura polémica mantenida contra la doctrina aristotélica -- del quinto elemento. Numerosas expresiones de Aristóteles darían pie a identificar el *δυνάμει νοῦς* con la materia primera, ya que ambos son caracterizados -- igualmente con las nociones de potencialidad, receptividad y pasividad (41). Teofrasto había desechado -- tal posible identificación, ya que, a menos que renunciemos incluso a hablar del intelecto, en potencia, -- es preciso reconocerle (frente a lo que ocurre con la materia primera) una realidad positiva : efectivamente, los textos aristotélicos insisten en que la materia primera no puede existir aparte (42), pues "de suyo, no es una realidad concreta determinada " (43) ;

mientras que, por el contrario, el intelecto potencial proviene de fuera aunque es congénito en el -- hombre : es una realidad al mismo tiempo determinada y capaz de todas las determinaciones en la medida en que es posibilidad, inherente al hombre, de -- conocerlo todo (44). Por este intelecto *ψυχικός* o *διάνοια νοῦς* conecta el hombre con el plano trascendente, al que pertenece, con pleno derecho en la versión de Teofrasto, el intelecto agente o intelecto no psíquico, exento de potencialidad.

Pero en el terreno ontológico, en el cual se ha querido plantear un problema de perfiles poco nítidos en Aristóteles, siempre queda pendiente la -- pregunta por la entidad del intelecto potencial : -- en efecto, Aristóteles no acepta realidades "a medias" al estilo de las cosas del mundo sensible de Platón. Entre la nada y la cosa concreta (*τόδε τι*) no existe un término medio. De ahí que, de algún modo, le siga siendo lícito a Xenarco intentar identificar el intelecto potencial con la materia primera si, como dice Aristóteles, el intelecto no es -- nada en acto antes de pensar y se reduce a una simple potencialidad. Esta simple potencialidad no ha de ser necesariamente entendida negativamente en el caso de la materia : ésta no solamente es freno, -- obstáculo, para la realización de la entelequia ; sino que la materia-potencialidad es también posibi

lidad, como ha señalado Bloch, en un doble sentido : primero, como el "lugar de las condiciones según cuya medida se expresan las entelequias" (45). Las condiciones pueden ser más o menos favorables y, por -- ese motivo, el ideal del conocimiento absoluto se expresa siempre en un intelecto potencial que marca lo condicionante en cada momento, que fija, en el juego de la conexión constante de las condiciones, no el -- obstáculo insalvable (τὸ ἐξ ἀνάγκης) sino la medida de lo posible dada (κατὰ τὸ δυνατόν). En segundo lugar, y sobre todo, la materia es posibilidad inagotable porque es ente-en-posibilidad (τὸ δυνατόν ὄν) : no ya simplemente "lugar de las condiciones" sino algo totalmente libre de obstáculos, "lugar de las formas" como el intelecto potencial, seno de la fecundidad del que surgen inagotablemente todas las configuraciones del mundo (46). La subordinación del concepto de destino o pre-determinación al de posibilidad es, a juicio de Bloch, algo que se manifiesta -- por primera vez en la obra de Aristóteles quien, sin embargo, no se desprende aún de la noción de pasividad aplicada a la materia. El intelecto potencial, -- en tanto que ente-en-posibilidad, aparece todavía en Aristóteles como cera indeterminada en la que se imprimen las formas inteligibles. Porque Aristóteles no se desprende aún de la pasividad de la materia es por lo que tampoco el intelecto potencial es autosuficiente en su función, sino que, por el contrario, --

necesita un principio activo que, aunque se le cambie el nombre, no es otro que él mismo : intelecto agente, ahora desprovisto de todas las caracterizaciones de lo material porque esto implica pasividad, pero - sin conseguir un estatuto ontológico suficientemente determinado. Más adelante, intentaremos dar cuenta de esta insuficiencia. Mientras tanto vamos a intentar no interrumpir el hilo de las interpretaciones.

V.2.4 - La dualidad del intelecto, como justificación filosófica del dualismo antropológico, en los orígenes del pensamiento cristiano. Filón de Alejandría .-

Corresponde a la compleja personalidad de Nicolás de Damas, consejero de Herodes y pariente de Augusto, el haber realizado una ambiciosa recopilación de toda la obra aristotélica. Se conoce con bastante probabilidad que los libros X y XI de su obra estaban dedicados a la psicología, y su opinión de que tanto el percibir como el pensar tienen el mismo estatuto - como actividades propias del ser vivo (47). También escribió una "Refutación contra aquellos que sostienen que el intelecto es idéntico a lo inteligible", pero no se conserva ni el original ni reseña alguna sobre su contenido.

En general podemos afirmar, con respecto a los dos primeros siglos del período histórico que se abre

a partir del cristianismo, que se produce un fenómeno de apropiación de diversos elementos teóricos procedentes del aristotelismo por parte de diversas escuelas (neopitagóricos, neoplatónicos) que, a su vez, van a integrar, junto a otras corrientes de pensamiento, el elemento helénico en la elaboración filosófica del cristianismo. Concretamente, el problema aristotélico de las relaciones entre un intelecto humano (prolongación de las demás facultades inferiores del alma) y un intelecto divino (incorruptible, venido de fuera), planteado por Teofrasto y no resuelto definitivamente, no es un problema indiferente a la distinción que establece Filón de Alejandría (15 a. C. - 41 d. C.) entre los dos intelectos que, en su opinión, existen : por una parte está el intelecto propio del hombre pero, además, existe el intelecto del universo, que es idéntico a Dios. El intelecto humano sería, de suyo, terrestre y corruptible. Pero Dios le imprime la vida, lo que le hace devenir más puro e inmaterial y, por consiguiente, más alejado de lo corruptible. El problema que se plantea entonces puede expresarse en estos términos : el intelecto (*νοῦς*) que habita nuestro cuerpo ¿ Es de naturaleza divina, humana, o una mezcla de ambas cualidades ? (48).

Las razones de la ambigüedad en este planteamiento pueden reducirse a la incoherente interferencia que se produce en Filón entre varios sistemas de

pensamiento : a fin de cuentas lo que intenta hacer es una síntesis de filosofía griega y religión judaico-cristiana o, mejor, una interpretación alegórica de la Ley del Antiguo Testamento para convertir la Biblia en autoridad filosófica. Filón de Alejandría se apoya en textos del Génesis para sostener su interpretación : "Díjose entonces Dios : Hagamos al -- hombre a nuestra imagen y semejanza" (49). Hay también otra imagen sobre el origen del alma humana : - "Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así - el hombre ser animado" (50). La plasticidad del relato bíblico revela el sustrato dualista que subyace a esta descripción del origen del hombre : en efecto, la vida parece ser descrita como un atributo de Dios. Y el hombre, solamente en la medida en que participa de la divinidad o se asemeja a ella tiene vida : esto es, tiene alma. El espíritu es caracterizado como lo opuesto a la materia. La metáfora tiene que recurrir a lo que se le antoja más liviano y expresivo, un soplo, apenas nada tangible pero cálido, un aliento de vida, como antítesis de lo más tosco e -- inerte, el barro de la tierra.

Sin embargo, la idea de creación tampoco implica necesariamente un dualismo antropológico antitético sobre el esquema materia-espíritu (alma, vida) . Efectivamente, el relato bíblico tiene su homólogo - en el mito caldeo de la creación, según el cual Marduc

amasa con su sangre el barro de que formó al hombre. La renuncia al dualismo antropológico tiene, sin embargo un precio : la antropomorfización de la divinidad. La vida discurre ahora por la sangre, tangible y tan material como la carne del hombre. Marduc está hecho a imagen y semejanza del hombre. Por eso, no parece desprovista de fundamento la hipótesis que -- sostiene como significado de este trasvase de esquemas helénicos al judeo-cristianismo, la necesidad -- de elaborar con más precisión teórica un concepto de la trascendencia de Dios más depurado de antropomorfismos. A fin de cuentas, el Dios alfarero de la Biblia, es todavía una imagen demasiado plástica ... del hombre (51).

V.2.5 - Carácter trascendente del intelecto aristotélico, en el platonismo de los dos primeros siglos de nuestra era .-

Entre los neoplatónicos de la época no es difícil topár con el rastro del planteamiento aristotélico sobre el intelecto, su origen, funciones y entidad. No obstante, por apasionante que pueda resultar seguir esta huella, no esperamos llegar a conclusiones lúcidas sobre el carácter trascendente o inmanente del intelecto a través del exégesis que están mediatizadas, interferidas e incluso adulteradas por otros sistemas conceptuales : tal es el caso de Filón de Alejandría, como acabamos de ver, o también -

el de Albino, quien en un texto de claras resonancias aristotélicas aunque pretendidamente sea una exposición del pensamiento de Platón (52), habla de un --- "primer intelecto"; tal como lo presenta Albino, este primer intelecto, inmóvil, que mueve como objeto de deseo y que se piensa a sí mismo eternamente, puede ser identificado con el primer motor del libro lambda-da de la Metafísica. Albino entiende que este primer intelecto, mueve a su vez a un intelecto cósmico, el νοῦς κατ'ἐνέργειαν, que es presentado simultáneamente como pensándolo todo, al mismo tiempo y siempre, a la vez que administrando la naturaleza en su totalidad. Finalmente estaría el intelecto en potencia (νοῦς ἐν δυνάμει), situado confusamente por Albino entre el plano cósmico y el plano humano individual (53). No es difícil entrever, tras la exposición - del papel de los tres intelectos, una pretendida sín-tesis entre el libro XII de la Metafísica y el tratado De anima, III, 4-5. Hay también una curiosa recurrencia al símil de la luz o, más exactamente, al sol, para ejemplificar el papel del primer Dios (que Albino no identifica con el primer intelecto, si bien este primer intelecto agente es presentado como único). De la misma manera que el sol, sin ser él mismo acto de ver, nos da la posibilidad de ver y a los objetos les da visibilidad, así también el primer Dios nos da el pensamiento y a los objetos inteligibles la po-sibilidad de ser pensados. Este símil se inspira --

directamente en la República, pero es innegable la - relación que guarda con aquella otra expresión aristotélica (54), en que la acción del intelecto agente es comparada a la de la luz, sin que la utilización de la imagen en el caso de Albino nos ilumine - mucho que digamos en nuestra búsqueda. Pero es interesante tomar nota de la pregnancia que va a tener - el símil de la luz, o del sol, en la trayectoria de las interpretaciones de la gnoseología aristotélica, sobre todo en Alejandro.

La historia del platonismo de los dos primeros siglos de nuestra era no es, con todo, un camino -- ecléctico de apropiaciones de elementos aristotélicos. Junto a los platónicos que, como Albino, recurren a Aristóteles para interpretar a Platón, nos encontramos también, en el siglo II, con quienes fustigan duramente los errores y ambigüedades del planteamiento aristotélico del intelecto. Tal es el caso de Atico, que critica básicamente dos puntos a Aristóteles : primero, la de-sustantivación del alma y privación de su inmortalidad, al atribuir al hombre entero (en tanto que cuerpo natural organizado) funciones tales como el recuerdo, la adivinación del futuro, el pensamiento discursivo. En segundo lugar, Aristóteles ha cometido el error y la incoherencia de separar el intelecto del resto del alma, en un texto que oculta su incoherencia con la opacidad de su discurso, ante la necesidad de justificar la inmortalidad del inte-

lecto en la què, con Platón, continúa creyendo (55).

V.2.6 - Hacia una interpretación inmanentista del in-
telecto agente : la aporía del planteamiento
en Aristóteles de Mytilene .-

Desde la recopilación y publicación de la -- obra de Aristóteles por Andrónico de Rodas, es de su poner que tanto el De anima como el resto de los tra tados psicológicos fueran ampliamente comentados du rante los siglos I y II d.C., pero lo cierto es que apenas quedan restos de estas posibles investigacio nes de la escuela peripatética. Sin embargo, no es ajena a la historia del aristotelismo la posición de Galeno, el famoso médico de Pérgamo, cuya actividad podemos situar en torno al año 200 d. C., pese a que sostiene doctrinas platónicas frente a Aristóteles y Posidonio. Efectivamente, de acuerdo con su princi pio metológico general de no dejar pasar ninguna doc trina que no pueda ser demostrada científicamente, - considera más correcto hablar de tres clases de almas o de tres partes del alma que hablar de facultades - de un alma única. La tripartición del alma y su re- parto de funciones en tres órganos diferentes es al- go, sostiene Galeno , que puede ser probado científicamente, frente al supuesto aristotélico según el -- cual todas las funciones anímicas tienen su sede en la región del corazón. Para Galeno, corresponde al cerebro el control de la sensación y de los movimien

tos voluntarios ; el corazón tiene como misión la -
dirección de los movimientos involuntarios, funda-
mentalmente el bombeo de la sangre por las arterias.
El hígado, por su parte, forma la sangre y es la se-
de de la vida nutritiva y vegetativa en general (56).
No obstante, sigue a Aristóteles al señalar la estre-
cha conexión existente entre el alma y el cuerpo, la
influencia de la constitución física sobre las acti-
vidades anímicas (57) y, en definitiva, tiende a in-
terpretar la función intelectual dentro de este mar-
co de interdependencia psico-somático. Pese a sus -
simpatías por Platón, y sin atreverse a pronunciarse
sobre la mortalidad o inmortalidad del alma ya que -
es una cuestión que escapa a toda consideración de -
tipo científico, Galeno se sitúa con Alejandro en la
línea de quienes, desde Andrónico de Rodas, tienden a
considerar la mezcla de las cualidades corporales co-
mo origen de las facultades y operaciones del alma .

Es cierto que Aristóteles sostiene que las dife-
rencias en la sangre determinan, en los animales va-
riaciones en cuanto a sensibilidad, valor e inteli-
gencia (58). La relación entre la constitución de -
la sangre y el carácter e inteligencia (59), puede
incluso ser entendida, en un sentido más amplio, co-
mo la relación entre fisiología y carácter (60). Pe-
ro estas relaciones, aparte de ilustrarnos sobre los
conocimientos anatómicos de Aristóteles (que, como

ha señalado Galeno, ponen de manifiesto su desconocimiento de la naturaleza de los nervios y el órgano central del que parten), poco añaden de nuevo al De nima, y en nada sirven para esclarecer la problemática del intelecto aristotélico. Sobre este punto, la opinión común de los peripatéticos de la época está representada por el maestro de Alejandro, un tal Aristóteles de Mytilene (61), quien viene a decir que el intelecto humano está compuesto por nuestra facultad (intelecto potencial) y el intelecto divino inmanente que utiliza el intelecto potencial como su instrumento. Según Alejandro, su maestro trata de salvar, en el marco de una teología inmanentista próxima a la de los estoicos, las dificultades de un intelecto inmortal (inmaterial) que, sin embargo, proviene de fuera (*voûs θύραθεν*). Efectivamente, la aporía puede plantearse en los siguientes términos: el intelecto debe cambiar de lugar si viene de fuera. Pero, si es inmaterial e incorporeal, ni está en un lugar ni puede cambiar de un lugar a otro. Para asegurar esta contradicción, Aristóteles de Mytilene habría sostenido que el intelecto supremo está presente en toda materia mortal, actuando sin cesar ya que es acto puro. Solamente cuando una mezcla dada de cuerpos le proporciona una facultad adecuada (a esta *δύναμις* es a la que Aristóteles llama intelecto potencial), se apropia de ella utilizándola como instrumento. Este intelecto supremo puede "penetrar" en el dinamismo

cognoscitivo gracias a que, de por sí, es inteligible en acto y puede ser aprehendido por el intelecto potencial desde que éste alcanza cierto grado de desarrollo natural. Resulta, pues, que el intelecto supremo es también inteligible supremo y, por ello, a la vez que fuente de la capacidad de abstraer y conocer, es también para los objetos sensibles la causa de su inteligibilidad. Las resonancias del libro XII de la Metafísica, la *νοῦς νοῦς*, a la vez -- que un claro distanciamiento del planteamiento sostenido en De generatione animalium, II, 3, dentro del marco ideológico antes aludido, pueden completar la escenografía de esta nueva interpretación.

V.2.7 - Alejandro de Afrodisia : el intelecto agente y la ruptura de la casualidad de la "physis".-

Sin entrar en el terreno de las discusiones en torno a la autenticidad, lo que es indiscutible es que una interpretación del intelecto agente aristotélico ha tenido una especial relevancia. Esta interpretación aparece unida a un nombre : Alejandro de -- Afrodisia. Este hombre enseña en Atenas entre 198 y 211 d. de C., y su exégesis sobre el controvertido texto del De anima, III, 5, va a ser un punto de partida o, al menos, de referencia, de las numerosas interpretaciones que se van a suceder en la escolástica árabe y latina. De ahí su particular importancia en la historia del aristotelismo, hasta el punto de llegar a -

ser considerado como el Exegeta por antonomasia de - Aristóteles.

La originalidad de su lectura ha sido puesta - en entredicho (62), y también ha sido contestada la ortodoxia de su interpretación : algunos estudios recientes han descubierto las raíces platónicas de las teorías psicológicas de Alejandro (63), al entender su versión del entendimiento agente aristotélico como una prolongación del platonismo de la época y, -- por consiguiente, como una traición al sentido del -- discurso original. Desde un punto de vista diferente, puede verse cómo determinadas facetas del pensamiento de Plotino van a estar en estrecha conexión - con el planteamiento de Alejandro. Pero, al margen de todos estos puntos más o menos discutibles, lo que nos interesa de momento es simplemente tomar nota del carácter de trascendencia o inmanencia, naturalismo o sobre-naturalismo, que se le atribuye al entendimiento agente. Sobre este punto concreto, adelantemos - que Alejandro, a base de acentuar el naturalismo del alma, hace un planteamiento sobre-naturalista del entendimiento agente. Como ha observado Hamelin, precisamente "porque ha eliminado de la naturaleza todo elemento sobrenatural con un rigor especial, se ha - visto forzado a recurrir a Dios más abiertamente para explicar lo que sobrepasa la naturaleza" (64) . - Efectivamente, el intelecto agente, que va a ser identi

tificado con el inteligible supremo del libro XII de la Metafísica, sobre-pasa la naturaleza en la medida en que, como divino, es inmortal.

Nuestro conocimiento sobre la interpretación - de Alejandro, aparte de su comentario al tratado original, tiene como puntos de referencia dos obras atribuidas a él : De anima y De intellectu. Del comentario al De anima de Aristóteles se conservan fragmentos, pero de todas formas, las conclusiones de este comentario están resumidas en el propio tratado - de Alejandro titulado con el mismo nombre (65). Por otra parte, el tratamiento que el tema del intelecto recibe parece diferir en algunos puntos si confrontamos el De anima de Alejandro con De intellectu, lo que ha llevado a plantear el problema de las relaciones entre ambas obras e incluso el problema de la autenticidad. En esta perspectiva se sitúa el debate actual, aceptada unánimemente la autenticidad de ambos tratados, que alinea a los expertos en dos posiciones : por una parte, los que defienden como obra más madura y, por consiguiente, más representativa - del pensamiento de Alejandro su tratado De intellectu. En esta línea se sitúan autores como Bazán (66), frente a quienes son partidarios de considerar como más acabado y maduro el tratado De anima (67), entre los cuales se encuentran Moraux y Donini. Sin entrar en polémica, puesto que nuestro método no es -

básicamente hermenéutico sino que consiste en rastrear la relación de una determinadas categorías discursivas en un determinado contexto de prácticas -- (discursivas y no discursivas), analizar intrínsecamente un documento para ver su nivel de coherencia conceptual, prescindir un poco de las nociones de autor, originalidad, influencia, evolución, lo que nos interesa es retener, del conjunto de la obra exegética relacionada con el nombre de Alejandro, los siguientes puntos :

1) En la línea de Andrónico y Galeno, Alejandro subraya la estrecha dependencia del alma con respecto al cuerpo, no solamente en cuanto al ejercicio de sus actividades sino también en cuanto a su existencia misma. Pero, frente a Galeno, que parece reducir la entidad del alma concebida por Aristóteles a la mezcla armónica de los elementos primarios, Alejandro interpreta el alma aristotélica no como una mezcla armónica sino como el resultado de tal mezcla como una potencia originada sobre la base de una mezcla semejante (68). Su concepción del alma puede -- ser ilustrada con el modelo del fármaco : efectivamente, en un producto farmacéutico complejo, una cosa es la proporción de la mezcla de los ingredientes y otra distinta el conjunto de propiedades terapéuticas que se derivan de esta mezcla : la potencia curativa. En este contexto de interdependencia del alma con respecto al cuerpo, el intelecto, en tanto que -

facultad más digna y perfecta, es la última en aparecer en el desarrollo del ser humano, sin que ello le confiera un estatuto ontológico privilegiado.

2) Ahora bien : para explicar el proceso en - que consiste el conocimiento superior en el hombre, Alejandro recurre a una triple noción de intelecto . Los dos primeros, el entendimiento material o potencial (νοῦς ὑλικός o δύναμις) y el entendimiento - en ejercicio o habitus (νοῦς ἐν ἔξει), pertenecen al alma y, por consiguiente, mueren cuando muere el hombre, como facultad o potencia de un organismo que es corruptible. También son corruptibles los objetos - inteligibles que el hombre piensa, puesto que dejan de existir cuando ya no son pensados. Sin embargo, el inteligible que es tal, independientemente de nuestro pensamiento, es incorruptible ; como incorruptible será también el intelecto que lo piensa y que, - pensándolo, se identifica con él. Este intelecto nos viene de fuera y es incorruptible (69). Este νοῦς θύραθεν , identificado con el intelecto-inteligible supremo del libro XII de la Metafísica, es el intelecto agente (νοῦς ποιητικός) que actúa como causa - que confiere su ἔξις al intelecto material.

El modo de entender esta causalidad del intelecto agente va a ser un punto decisivo para nuestro análisis. Según Alejandro, al nacer no poseemos ningún conocimiento teórico ni práctico, pero sí cierta pre-

disposición para adquirirlos : le podemos llamar - intelecto material o potencial a esta disposición -- que tiene todo hombre normal. Esta disposición natu ral, común a todo hombre, este *potenciais dois*, puede ser definido de dos maneras : a) como el estado del alma anterior a la adquisición de la capacidad de abs tracción (70), o bien como b) la facultad en virtud de la cual el alma es capaz de recibir todas las formas inteligibles aunque sin contener todavía ninguna de ellas (71) ; pero en ambos casos hay una ten dencia a reducir la facultad a su contenido o, mejor, a la ausencia de su contenido.

Alejandro, en su intento de expresar fielmente el pensamiento de Aristóteles, llega incluso a recti ficar la metáfora de la tablilla de cera : más que a una tablilla donde nada hay escrito, el intelecto po tencial es comparable a la ausencia misma de esa es critura (72). La aptitud para aprehender lo universal a partir de lo concreto e individual es algo que se adquiere gradualmente, mediante la repetición de sensaciones que van dejando en nosotros huellas que almacena la memoria. De este modo sobrepasamos el - conocimiento del esto, y vamos desarrollando poco a poco la capacidad de conocer lo universal, esto es, vamos desarrollando la facultad que es ejercicio, ha bitus, perfección de esta disposición natural que -- era el intelecto potencial : vamos desarrollando el

intelecto *νοῦς ἐν ἑαυτῷ* .

Una cuestión que no queda clara en la exposición de Alejandro es si este *νοῦς ἐν ἑαυτῷ* ha de ser entendido como el que, mediante su propia eficiencia, puede ya de hecho aprehender las formas inteligibles (73), o bien como el conjunto de los pensamientos y formas en reposo (74), latentes en la facultad intelectual hasta tanto el intelecto no retorna sobre sí mismo para aprehenderlos y servirse de ellos. De cualquier modo, lo que sí está claro, es que no se ha producido, hasta este punto, ninguna ruptura de la causalidad natural; efectivamente, todo el proceso descrito es la resultante de unas potencialidades inherentes al propio sujeto físico. La ruptura se produce cuando se plantea la necesidad de un *νοῦς νοητικός* con atributos no naturales (incorruptibilidad, inmortalidad ...), que actúa sobre el proceso cognoscitivo natural, según unos modelos de eficacia no natural : el intelecto agente es, en efecto, postulado como necesario debido a que se aplica a un proceso natural el modelo causal del mundo de la técnica, en el que toda determinación nueva que recibe un ser (o que le configura como tal) tiene una causa externa (formal, eficiente, final) a su causa material. Según este planteamiento se concibe un intelecto agente (75), cuya eficacia sobre el proceso cognoscitivo discurre, por si hubiera alguna duda, sobre modelos de causalidad que oscilan entre una causalidad próxima al ejem-

plarismo (ejemplificada con el modelo de la luz) y una causalidad de tipo cuasi transitivo. "La causalidad del *νοῦς νοητικός* es, pues, presentada de una manera bastante diferente en los dos tratados : en el De anima, es causa de inteligibilidad para -- las formas implicadas en la materia, haciendo así -- posible su captación por el entendimiento pensante. En el De intellectu, aparece como la causa que da -- al intelecto material su pleno desarrollo de facultad" (76).

En el De anima, Alejandro presenta el intelecto agente como un inteligible, pero un inteligible que es absolutamente independiente de la materia y el más excelso de todos : de la misma manera que la luz es, como lo más visible, causa de la visibilidad de los objetos visibles (77), así también el intelecto agente es causa de inteligibilidad para todos los -- seres inteligibles. El intelecto agente sería como el punto de referencia ejemplar en el proceso de universalización de las formas a partir de los objetos sensibles. Es intelecto (*νοῦς*) en la medida en que la mente, el espíritu, la inteligencia, el pensamiento, aparecen, con claras resonancias platónicas, como lo universal-permanente opuesto a la materia (que individualiza, corrompe la validez universal de la idea). y es agente (*νοητικός*) en la medida en que hace que los sensibles sean inteligibles en potencia (como la luz hace que las cosas puedan --

ser vistas) y puedan ser aprehendidos al término del proceso cognoscitivo que lleva de lo particular a lo universal.

Sin embargo, el modo de causalidad que se le atribuye en el De intellectu difiere en cierto modo del planteamiento sostenido anteriormente. Textualmente dice Alejandro : "así pues, este ser inteligible por su propia naturaleza e inteligible en acto - viene a ser, para el intelecto material, la causa que le lleva a separar, imitar y pensar cada forma inteligible inmersa en la materia y hacerla inteligible, al referirla a su relación con la forma del género - que se ha dicho (esto es, con la forma que es, de -- por sí, inteligible en acto)" (78). El papel que se le atribuye en el texto al intelecto agente es, en cuanto agente, el de transferir de un modo cuasi --- transitivo o trans-eunte su capacidad de iniciativa, desde fuera, a las facultades cognoscitivas superiores del hombre : concretamente a su intelecto material que, en tanto que material (*ὕλικός*) no está completamente liberado de la connotación de pasividad de la materia (*ψυχ*) aristotélica aún en su acepción de ente-en-posibilidad (79). Junto a esta manera de concebir la eficacia del intelecto agente, el texto recoge también la causalidad ejemplar que, en tanto que inteligible supremo desempeña con relación a los inteligibles : es causa de la constitución - de los inteligibles en la medida en que éstos reciben

su inteligibilidad por comparación o referencia al inteligible en acto.

En cualquier caso, agente o inteligible supremo, no es una parte ni una facultad de nuestra alma. Substancia sin materia, siempre en acto, inmortal, - separado de nosotros, se instala en nuestro dinamismo cuando nuestras facultades superiores alcanzan -- cierto grado de desarrollo y lo pensamos. Su primacía sobre el sujeto que piensa, primacía de la idea sobre el sujeto ^{en} el orden del conocimiento (que implica también, en este caso, una primacía ontológica de la idea suprema sobre el sujeto y sobre el resto de las ideas), supone un planteamiento gnoseológico que demarca claramente la superioridad del objeto sobre el sujeto. Este parece ser el planteamiento de Alejandro ; es más, al desterrar de las facultades del hombre al intelecto agente y, simultáneamente, hacer de este intelecto-inteligible supremo la causa del proceso cognoscitivo superior, está haciendo desaparecer al sujeto dentro del objeto de conocimiento . Si esta lectura confirma el platonismo que, en definitiva, subyace en el planteamiento del tema del conocimiento en Aristóteles o si, por el contrario, representa una traición más al sentido del texto original (80), es un debate apenas tangencial al círculo de intereses de nuestra metodología.

V.2.8 - Hacia una síntesis de platonismo y aristotélismo desde la no-interdependencia del alma (como *voûs*) con respecto al cuerpo. Inmanentismo trascendente del intelecto en Temistio .-

Hemos visto abrirse ya con Alejandro una nueva línea de discusión dentro de la problemática del intelecto agente. Es el tema de las relaciones entre el intelecto, concebido como inteligible supremo, y los demás inteligibles : en otras palabras, el tema del intelecto agente no se limita a las antinomias interior-exterior, inmanente-trascendente, mortal-inmortal, humano-divino, natural-sobrenatural, sino que va a plantear la dialéctica uno-múltiple. La relación entre el inteligible supremo único y la multiplicidad de los inteligibles responde al esquema uno-múltiple que, más adelante, va a abrirse en otra vertiente : unidad del intelecto agente versus multiplicidad del mismo en cada hombre o ser pensante. Esta problemática no carece de relaciones con los esquemas neoplatónicos dominantes, en la época, y en este marco conceptual pueden inscribirse las referencias y críticas de Plotino a Aristóteles y sus comentaristas, en especial las relaciones de Plotino con la obra de Alejandro de Afrodisia (81).

Aún no siendo esta nueva línea de investigación objeto de nuestro análisis (solamente nos interesa to-

mar nota del tipo de causalidad que introduce el *νοῦς θύραθεν* en el dinamismo cognoscitivo humano), no vamos a pasar por alto algunas de las críticas que, durante el mismo siglo III d. C., se formulan a la concepción aristotélica del alma por parte de Porfirio, discípulo de Plotino, que confronta, más directa y textualmente que su maestro sus posiciones neoplatónicas con las afirmaciones de Aristóteles acerca del alma. Sin que tengamos noticias ciertas sobre un posible comentario suyo al De anima, Temistio nos ha transmitido suficiente información sobre las numerosas críticas que Porfirio formula contra el -- concepto aristotélico de alma. Efectivamente, mientras que en la Isagoge y, en general, en sus comentarios a los tratados lógicos de Aristóteles Porfirio intenta hacer accesible a los platónicos la lógica aristotélica, presenta un ataque frontal, sin embargo, al De anima.

En síntesis, Porfirio viene a defender la tesis de la sustantividad del alma y, por consiguiente, viene a sostener con Platón, que el alma puede existir -- sin el cuerpo (82). En un contexto de ataque y de refutación a la crítica que Aristóteles planteaba en el De anima, I, 3, al concepto de alma automotriz, Porfirio fundamenta su crítica en dos puntos :

- a) El concepto de vida como capacidad de automovimiento.
- b) La definición de la esencia y logos del --

alma como vida.

Si la vida es independiente del cuerpo, y la esencia y logos del alma es la vida, esto quiere decir que el alma es independiente del cuerpo : al menos lo es esencialmente, aunque accidentalmente estuviera unida a un cuerpo. Así, cuando un cuerpo se corrompe, no es su alma (ψυχή) lo que muere sino simplemente la animación (ἐμψυχία) que el alma le confiere al cuerpo. Una prueba del poder que tiene el alma, que de por sí es separada del cuerpo, de -- conferir animación a la materia es la generación espontánea de algunos insectos y otros animales diminutos. En realidad, probablemente se trata de un alma universal que ilumina los cuerpos orgánicos individuales dándoles la potencia vital, esto es, la animación : de la misma manera que el sol confiere al aire su luz, así también el alma da a los cuerpos el destello de la vida (83). En cualquier caso, lo que nos interesa retener de la crítica neoplatónica al concepto aristotélico de alma (como entelequia primera de un cuerpo natural organizado), es que el neoplatonismo ha combatido en Aristóteles aquello que no comparte : la radical interdependencia alma-cuerpo que, en cierto modo, implicaba una de-sustantivación del alma y una inseparabilidad real. No obstante, el problema de la separabilidad del intelecto -- planteado en De anima, III, 5, continúa pendiente .

Se puede considerar como un primer intento de síntesis de platonismo y aristotélismo la obra de Temistio. Hacia la mitad del siglo IV d. C. escribe - una paráfrasis sobre el De anima de Aristóteles, que se nos presenta como un ambicioso estudio histórico y filológico de las interpretaciones que hasta el momento se habían realizado. Temistio se apoya en exégetas anteriores, principalmente en Teofrasto y Alejandro de Afrodisia, e incorpora algunos de los temas que van a preocupar a los neoplatónicos de la escuela de Alejandría dentro de la problemática de la relación uno-múltiple, por ejemplo, "... relaciones de las intuiciones indivisibles del intelecto con la multiplicidad inherente al pensamiento lógico, relaciones del pensamiento absolutamente uno con el pensamiento relativamente uno que procede por síntesis y división". En definitiva, "... parece compartir - la opinión de la escuela de Alejandría al considerar la unidad del pensamiento lógico como una degradación de la unidad superior de las intuiciones intelectuales" (84). Temistio pretende demostrar que el vacío que separa a Platón de Aristóteles no es tan grande - como parece. Concretamente, en cuanto al tema del alma, tanto uno como otro se han dado cuenta de la dificultad de considerar mortales unas partes e inmortales otras : por esa razón, Platón confiere un estatuto privilegiado al alma racional o intelecto, mientras que Aristóteles, por su parte, introduce el intelecto

de fuera para que su incorruptibilidad no se confunda con las facultades mortales del alma (85). Por todo lo cual, cabe admitir que cuando Platón habla del alma se refiere propiamente a lo que Aristóteles denomina intelecto y, en este sentido, no habría -- grandes diferencias entre las posiciones de los dos grandes filósofos griegos.

De hecho, existe en el De anima una afirmación a este respecto, donde Aristóteles dice textualmente : "Por alma del mundo, el autor entiende, está claro, algo análogo a lo que llamamos intelecto. En -- efecto, no se le podría comparar al alma sensitiva -- ni al alma apetitiva..." (86). En el contexto donde se formula esta afirmación, Aristóteles está exponiendo la teoría platónica sobre el alma, para someterla, a continuación, a crítica y refutación. Pero la tesis de Temistio es que, en el fondo, coinciden en su concepción de alma si reducimos la noción de alma -- (ψυχή) a la de intelecto (νοῦς) (87). A esta -- cuestión, y a dilucidar el papel del intelecto en el conocimiento, dedica Temistio la mayor parte de sus observaciones al texto original, de tal manera que , en este punto, su paráfrasis casi literal de Aristóteles llega a convertirse en un auténtico comentario. Su interés para la tradición de las interpretaciones deriva del hecho de que Temistio ha sido, junto con Alejandro, la única fuente griega de información para Averroes, como tendremos ocasión de ver más tarde.

En síntesis, también Temistio habla de tres intelectos : el intelecto pasible (νοῦς παθητικός), el intelecto en potencia (νοῦς δυνάμει) y el intelecto agente. En realidad, el intelecto humano es - la unidad del intelecto en potencia y el intelecto - agente. Pero, para que el intelecto resultante de - esta unión pueda unirse a un cuerpo material, deben existir intermediarios : tales son las sensaciones , αἰσθη , condicionadas por el cuerpo pero participantes también, en cierto modo, del nivel racional. Este intelecto pasible, como el conjunto de las αἰσθη λογικά , es el intermediario platónico entre el alma y el cuerpo : por eso es intelecto común (νοῦς κοινός). No como el intelecto material de Alejandro, común a todos los hombres como disposición, sino común el cuerpo y al alma en cada hombre : sede - del pensamiento discursivo y de las pasiones. Este intelecto común, que depende del cuerpo, de la sensación y de la imaginación, es mortal. Pero el alma, entendida como intelecto propiamente dicho, esto es, la unión sustancial de intelecto en potencia y de intelecto agente (que forman una unidad sustancial como la materia y la forma), es absolutamente incorruptible e independiente del cuerpo. El alma del hombre, el intelecto, el yo del hombre cuya esencia es el intelecto agente (88), es incorruptible y, por -- consiguiente, sobrenatural.

Sin embargo, al no ser identificado el intelec

to agente con Dios (89), con el Dios del libro XII - de la Metafísica como en Alejandro de Afrodisia, su eficacia en el proceso cognoscitivo no discurre sobre un modelo de causalidad trascendente sino inmanente. Las razones para no identificar necesariamente el intelecto agente con Dios derivan de que esta identificación parece apoyarse, a juicio de Temistio, en el carácter de eternidad de ambas instancias. El intelecto, en efecto es el único inmortal y eterno - de las facultades humanas, pero no puede referirse a Dios al hablar de él como inmortal y eterno, ya que, en el contexto de descripción cosmológica en que aparece en el libro XII de la Metafísica, comparte el privilegio de la eternidad con los motores de los astros (90).

El intelecto en potencia, por su parte, presenta dos grados de potencialidad. Repitiendo el planteamiento de Alejandro, en una primera fase, la potencia (δύναμις) ha de ser entendida como simple posibilidad o disponibilidad con la que nace todo ser humano para conocer lo universal. En un segundo grado, el intelecto está en potencia de conocer más no como el ignorante con relación a la ciencia, sino como el sabio que posee los teoremas de la ciencia sin utilizarlos todavía con relación al que, efectivamente, los utiliza. Este segundo grado se va adquiriendo en el curso del desarrollo del ser humano, en el que, gracias a las representaciones de la sensación

y de la fantasía o imaginación, el intelecto en potencia va siendo capaz de preguntarse por lo universal, descubrir lo semejante entre lo desemejante, lo idéntico dentro de lo desigual. En resumen, la potencia (*δύναμις*) pasa de ser una mera disponibilidad a ser una auténtica capacidad. Este segundo grado de la potencia implica, por una parte, un mayor alejamiento de la pasividad y un mayor acercamiento al acto. Por otro lado, la potencia como capacidad es capacidad de tener un contenido. De hecho, Temistio parece reducir este segundo grado de la potencia a su contenido: un arsenal de conceptos latentes --- (*νοήματα ἀποκείμενα*). Pero estas formas, todavía en relación con la materia (dependen de la sensación y la imaginación), no son inteligibles por sí mismas, aunque están preparadas a devenir objetos de pensamiento. Este *καθ' ἑαυτὸ νοῦς* tiende a alcanzar su *τέλος* natural, el conocimiento ; pero como ningún ser se puede perfeccionar por sí mismo, deberá existir un intelecto en acto (*νοῦς ἐνεργεῖα*) que haga de los inteligibles latentes, inteligibles en acto - (*νοήματα ἐνεργεῖα*) (91). La acción de este intelecto en acto o intelecto agente (*ποιητικός*) sobre el intelecto en potencia no es trascendente sino inmanente, ya que el intelecto agente se superpone al intelecto en potencia formando uno con él : actúa como el artesano que modelase su obra desde dentro de la obra misma (92). Inmanencia dentro del ámbito --

del alma intelecto que, no lo olvidemos, trasciende o sobrepasa el ámbito de la naturaleza material. Pero ¿no es contradictorio hablar de un *εἶλος* natural, de una "natural disposición favorable" (*εὐφύια*) dentro de un proceso, el intelectivo, cuyo estatuto ontológico se sitúa fuera de la naturaleza (*ἐξ ἑαυτοῦ*)? Partiendo de una concepción trascendente del alma, - entendida como intelecto, se recurre incoherentemente en la explicación de su dinamismo a un modelo de causalidad tomado de la naturaleza.

V.2.9 - Simplicio : intelecto e inteligencia . La inmanencia del intelecto agente y su participación del nivel de lo trascendente. La causalidad no física del intelecto .-

Simplicio culmina la tendencia sintetizadora que representa e inicia Temistio. Dentro de la filosofía alejandrina, en la que el platonismo aparece - mezclado con doctrinas estoícas y peripatéticas (93), la teoría del intelecto ha sido formulada amplia y sistemáticamente por Simplicio en su comentario al De anima de Aristóteles. Este comentario sigue el modelo del de Yámblico (94), dentro de los esquemas neoplatónicos de la época alejandrina formulados -- por Plotino, y viene a presentar a Aristóteles como el mejor intérprete de Platón (95). El problema para Simplicio, consiste en dilucidar si el intelecto (con sus diferentes grados o distinciones) es una

parte del alma y, para nosotros, analizar, al hilo de esta nueva interpretación, el esquema inmanencia-trascendencia, y el tipo de causalidad que introduce la distinción en el seno del intelecto del hombre. El objetivo que persigue Simplicio, por otra parte, no puede entenderse fuera de los esquemas neoplatónicos sobre el mundo. Recordemos a este respecto el modelo plotiniano, construido sobre dos nociones tomadas de Platón, panlogismo y jerarquía, y sobre una idea tomada de Aristóteles y los Estoicos : el dinamismo de la Naturaleza, según el cual los seres se encuentran sometidos a un proceso de eterna generación.

En realidad, el pensamiento alejandrino puede entenderse, en general, como un intento de conciliación del naturalismo con el idealismo de Platón. Para éste, como para Plotino, dentro de la jerarquía de los seres "las cosas se reducen a conceptos y cada uno tiene en el conjunto el lugar que la asigna lógicamente su esencia. En el más alto grado de la jerarquía hay que colocar un término que no suponga ningún otro y que pueda servir de principio a los demás" (96). El primero de la jerarquía no puede ser el intelecto (*νοῦς*) ya que sus funciones lógicas y discursivas suponen distinción y multiplicidad, con lo cual se va a excluir, en la interpretación alejandrina la posibilidad de identificar el intelecto con Dios. El primero en la escala va a ser

el Uno o el Bien, tal como Platón lo había planteado en el libro VI de la República. En un segundo grado estarían el Ser y la Inteligencia, las Ideas y el -- Pensamiento que las contempla. Ya en un tercer grado estaría el Alma que, para desarrollar el contenido - de las Ideas engendra el Universo. Con el Universo empieza el reino de los seres de segundo orden que - tienen materia. Pero incluso aquí todo está ordenado y jerarquizado; el único desorden puede provenir - de los accidentes, que tienen su razón en la materia, frente a lo que hay de interior en el individuo, cuya razón está en una Idea, pues hay también Ideas de los individuos.

Esta visión del mundo, construida en realidad sobre los rígidos esquemas interior-exterior, superior-inferior, inmaterial-material, uno-múltiple, pretende salvar la rigidez de sus estructuras recurriendo a la continuidad y el dinamismo que presentan los modelos aristotélico y estoico sobre la Naturaleza. Al igual que ésta en Aristóteles y los Estoicos, en Plotino la jerarquía de lo real no es inmóvil, sino que está viva y en movimiento. Cada término de la - serie es engendrado por el superior y engendra al -- que está debajo de él. Hay una eterna generación de lo múltiple a partir de lo Uno. El problema, en el orden del conocimiento, no va a ser descubrir cómo se llega a los conceptos universales o más generales a partir de la multiplicidad de los datos de los sen

tidos, sino a la inversa : cómo procede la multiplicidad de la unidad, cómo lo inteligible ha generado lo sensible, ya que lo inteligible es lo único real y no hay más acción, incluso en la Naturaleza, que la del pensamiento (97). Ciertamente, también existe lo sensible, pero eso no implica ninguna ruptura en la Naturaleza sino que lo Inteligible, porque es real, se desarrolla y expande hasta el último grado de realidad que contiene (98).

El problema que se abre entonces es el de la continuidad de ese desarrollo o proceso. En otras palabras, ¿Cómo la idea del individuo participa - de las ideas superiores ? efectivamente, la esencia no puede estar separada de aquello de lo que - es esencia, pero la idea de la que el individuo -- participa está por encima del individuo. Este problema de la participación del individuo en la idea ha sido resuelto con cierta originalidad por la filosofía alejandrina, mediante la teoría de la comunicación del inteligible : cada término de la serie, apenas separado del término de donde procede, vuelve hacia él, ya que no tiene realidad si no es por su comunión con él ; perdería su ser, si olvidara la esencia que lo mantiene. Plotino resume - la solución diciendo que lo inteligible se da sin perderse (99). Esta idea, tomada en préstamo probablemente del judeo-cristianismo, puede ser ejemplificada con el modelo de la ciencia : cada sabio

puede poseerla entera sin que la ciencia deje de ser en sí misma lo que es ; puede sufrir participaciones sin fin, sin agotarse, ni siquiera alterarse. La teoría de la comunicación del inteligible implica la teoría de la conversión : la vuelta de cada término de la serie al término de donde procede. En otras palabras, la dialéctica descendente, generación de lo múltiple a partir de lo Uno, generación de lo individual y sensible a partir de lo inteligible, implica también una dialéctica ascendente o de retorno al ser. En otro plano de cosas, la cadena de consecuencias caería en el vacío si no se refiriese continuamente a los principios.

Según el planteamiento precedente, Plotino va a interpretar de modo trascendente el intelecto -- aristotélico, al afirmar que nuestra alma no entra toda entera en el cuerpo : por su parte inferior, es tá unida al mundo sensible ; pero, por su parte superior, permanece unida al mundo inteligible (100). Sin embargo, la propia filosofía alejandrina va a refutarlo al entender, con Yámblico, que Plotino ha traicionado la continuidad de la Naturaleza al escindir en dos partes el alma, que Aristóteles dice ser una en los seres racionales. El alma, para Yámblico, desciende toda entera al cuerpo. El problema va a ser explicar cómo el alma se une a lo inteligible. Una esencia superior al Alma es la Inteligencia que, a su vez, puede dividirse en participa-

ble e imparticipable. Pues bien : para Yámblico, el intelecto aristotélico va a ser también interpretado de manera trascendente (al conjunto cuerpo-alma), al sostener que el intelecto del que habla Aristóteles (tanto el intelecto en potencia como el intelecto en acto) no pertenece al alma sino a la Inteligencia -- participable o incluso, a la imparticipable (101) .

Esto supone, a juicio de Simplicio, una nueva incoherencia con la continuidad y el naturalismo del planteamiento aristotélico. Efectivamente, en su - tratado acerca del Alma, Aristóteles habla solamente del alma y de las capacidades del alma. Si hubiera hablado allí de la Inteligencia, habría sido incoherente con el método seguido en este tratado . La Inteligencia es objeto de estudio en otro lugar, concretamente en el libro XII de la Metafísica. -- Cuando Aristóteles habla del Intelecto (νοῦς) en el De anima, es al término de un recorrido en el que va pasando sucesivamente por los grados de éste : - potencia nutritiva, sensitiva, imaginación e intelecto, que son presentadas como las distintas potencias del alma (ψυχῆ) en jerarquía (102). El término νοῦς , en Aristóteles, designa, según Simplicio, a todas las facultades que pueden pasar por sí mismas al acto. Por eso es aplicado en ocasiones a la imaginación y, desde luego, no designa necesariamente la Inteligencia ya que, por si aún no estuviese claro, Aristóteles define textualmente así el inte-

lecto, "llamo intelecto a aquello con que el alma - razona y juzga" (103). La conclusión a la que llega Simplicio, esto es, que Aristóteles considera - el intelecto como una parte del alma, se apoya en - estos tres puntos :

- a) El título y tema del tratado Acerca del alma.
- b) La continuidad temática y metódica de esta obra.
- c) La denominación expresa que, a juicio de Simplicio, hace Aristóteles del intelecto como una parte del alma.

Esta conclusión es igualmente aplicable al intelecto agente : en efecto, Aristóteles no lo compara con el sol, fuente de toda luz, como haría si se refiriese a la Inteligencia. El intelecto - agente no es comparado con la fuente de toda luz - sino solamente con la luz (104). En cierto modo, el intelecto agente es algo inmanente al universo sensible y, por tanto, al individuo. Hay, además, una clara diferencia entre las operaciones del intelecto y la esencia de la Inteligencia : la esencia del intelecto, como una parte del alma, es el pensamiento lógico y discursivo. Este pensamiento supone diferenciación y multiplicidad, y está más alejado de lo Uno que la Inteligencia, cuya forma de conocimiento es la intuición intelectual.

Sin embargo, es preciso reconocer, con Simplicio, - que Aristóteles ha asemejado el Intelecto a la Inteligencia, al atribuirle, junto al pensamiento lógico y discursivo, la intuición intelectual. En este -- sentido, en la medida en que el intelecto humano es tá unido a la Inteligencia, el intelecto es trascendente. El problema consiste en determinar cómo el intelecto humano participa de la Inteligencia, es - decir, determinar los intermediarios entre el pensamiento humano y la intuición intelectual, en que - la Inteligencia se identifica plenamente con las -- Ideas que entiende. Los grados de este proceso de generación del intelecto humano a partir de la Inteligencia son dos : el intelecto agente y el intelecto en potencia o intelecto pasivo (que se subdivide en intelecto material e intelecto en hábito o adquirido). Estos dos grados o momentos del proceso dependen de que el intelecto humano permanezca en sí mismo o se abra al exterior, esto es, dependen de que el intelecto se vuelva, se convierta, hacia su - esencia (la Inteligencia) : en este caso tenemos - el intelecto agente ; o bien, que el intelecto se desarrolle, desligándose de sí mismo, y proceda hacia el exterior : en este caso tenemos el intelecto en potencia que, según se aleje más o menos de sí mismo, será intelecto material o intelecto en hábito (105).

El intelecto agente no es pasivo en la medida

en que participa de la Inteligencia que, para pensar se a sí misma no tiene necesidad de nada exterior a ella misma, ya que es idéntica a su objeto (106). De hecho, como la verdad es entendida como identidad entre el pensamiento y su objeto, la intuición intelectual (esencia de la Inteligencia) es infalible : en efecto, la Inteligencia es idéntica a su objeto ya - que la Inteligencia no es otra cosa que el conjunto de las Ideas. Pero la causalidad que, en el dinamismo del hombre, introduzca el intelecto agente va a ser una causalidad decididamente no física, al menos en la medida en que el intelecto agente participa de la Inteligencia : esto es, en la medida en que el intelecto agente participa de la causalidad de las --- Ideas ... platónicas. Ciertamente, la filosofía aljandrina y Simplicio han conseguido que Aristóteles sea el mejor intérprete de Platón.

V.2.10 - Presencia del problema en la Escolástica -- árabe y cristiana : transcendencia del intelecto "versus" separabilidad del alma toda.-

Fuera del mundo griego, el pensamiento musulmán también se ha apropiado la problemática del intelecto, en el marco general de una interpretación neoplatónica del tratado aristotélico. Para la tradición árabe, el intelecto agente es concebido como una sustancia separada de la materia y del alma humana ; perteneciente al ámbito de las sustancias divinas, el

entendimiento agente es, en realidad, la última emnación de la Divinidad. Por su parte, el intelecto material o intelecto en potencia es la parte racional del alma humana. Este intelecto en potencia - pasa al acto por obra del entendimiento agente, y pasa a ser intelecto adquirido (adeptus) una vez perfeccionado mediante la práctica del razonamiento discursivo. Sin embargo, no ha sido ésta interpretación la que más relevancia histórica ha tenido en el mundo árabe sino la de Averroes (1.126-1.198), - que dedica la parte más importante de su obra a comentar a Aristóteles y considera como punto nuclear de sus comentarios, paráfrasis y disertaciones, el problema del intelecto.

El punto de ruptura con la tradición árabe - precedente coincide con la crítica averroísta a la interpretación que, sobre el intelecto potencial, - había hecho Alejandro de Afrodisia : frente a la pertenencia del intelecto material al alma humana (y su estrecha vinculación con el cuerpo), Averroes -- sostiene que el intelecto material es una substancia no sometida a generación ni a corrupción (107), completamente independiente de la materia y del alma - humana, ya que su objeto potencial, los inteligibles, son universales e indestructibles, eternos, y esto - no sería posible si estuviesen condicionados al dina mismo del alma humana que es diversa según los diferentes individuos, que unas veces piensa y otras no,

y no del mismo modo en todos los individuos.

Junto al entendimiento agente, que parece ser identificado por Averroes con el motor o Inteligencia suprema de la última esfera (108), se incorpora al ámbito de la trascendencia el intelecto material o posible. También el intelecto adquirido o especulativo (adeptus, speculativus), resultado de la -- acción del intelecto agente sobre el intelecto posible o material, es uno en todos los hombres y separado del alma humana individual; solamente puede -- ser participado por las almas humanas el intelecto material, como disposición (dispositio), preparación (preparatio) o hábito (habitus) que, como capacidad imaginativa (parte del alma) ligada al cuerpo, está sometida a los procesos de la physis : el nacimiento y la muerte. El alma humana no es, de suyo, inmortal (109), aunque Averroes parece abrir una mística puerta de acceso a la inmortalidad para algunos hombres privilegiados que, habiendo dedicado su vida por entero a la ciencia, llegan a identificarse con el intelecto agente o Inteligencia suprema.

En definitiva, la interpretación averroísta -- parece resolverse en un idealismo gnoseológico al -- sustantivar al intelecto y considerar, como forma -- de esta sustancia separada, la especie inteligible; la materia sería la imagen ; pero la imagen no es -- más que el anuncio del inteligible. El inteligible en potencia, forma del intelecto potencial, es ac-

tualizado por lo que es, de por sí, inteligible en acto : esto es, el intelecto agente. Como se ve, en todo el mecanismo de la intelección hay una primacía de la Idea. En palabras de Hamelin, "Sólo el objeto es real y la Idea existe por sí y primera" (110). Es más : el idealismo gnoseológico tiende a coincidir y superponerse, en Averroes, a un idealismo ontológico, en la medida en que, como ha visto Santo / Tomás, su doctrina de un intelecto separado, receptáculo de las formas separadas, reconstruye un mundo platónico de universales existentes fuera de las cosas (111). En realidad, la polémica abierta por Santo Tomás contra el averroísmo responde a la creciente influencia que el principal representante de la escolástica árabe había adquirido en determinadas escuelas latinas. El peligro que supone, para la escolástica cristiana, aceptar la negación de la inmortalidad del alma humana individual, plantea la necesidad de demostrar, desde los mismos esquemas aristotélicos, la tesis contraria.

Hay un punto de encuentro, no obstante entre Averroes y Santo Tomás al considerar, frente a Alejandro de Afrodisia, que el intelecto no puede ser una simple disposición resultante de una mezcla de elementos corpóreos, sino algo más. En efecto, el símil aristotélico de la tablilla de cera donde nada hay escrito, expresa la idea de un sujeto carente de un atributo, antes que, como interpreta Alejandro, -

la ausencia misma de ese atributo (112), y una virtu-
alidad o potencialidad para adquirirlo. Pero Santo To-
más, que coincide también con Averroes en su intento -
de ser fiel interprete de Aristóteles, paradójicamen-
te considera como una corrupción del peripatetismo la
interpretación averroísta del intelecto potencial co-
mo una sustancia separada y única (113), ya que ello
implica la negación de la individualidad de la inte-
lección, tesis que fácilmente queda refutada por los
hechos : en efecto, cada individuo piensa para y por
sí mismo. Es decir, que la intelección no se produce
por encima de o fuera de los individuos sino, más ---
bien, uniformemente en todos ellos. El intelecto, co-
mo el resto del alma, está estrechamente ligado al --
cuerpo ya que el alma, como la define Aristóteles, es
el acto de un cuerpo natural (114). La única diferen-
cia entre el intelecto y el resto de las partes o fa-
cultades del alma es que el intelecto carece de órga-
no para ejercer su acción, pero este fenómeno ocurre
también en otros casos : por ejemplo, el imán tiene -
la capacidad de atraer hacia sí el hierro sin necesi-
dad de ningún medio de tracción.

El intelecto, por consiguiente, es inseparable
del alma : esto implica que, en cierto modo, el inte-
lecto es inmanente al individuo, compuesto hilemórfi-
co de cuerpo y alma. Sin embargo, la originalidad de
la interpretación tomista está en hacer separable el
alma (115). Para este propósito Santo Tomás cree en-

contrar razones suficientes en el propio texto aristotélico. La principal de ellas se apoya en el planteamiento aristotélico según el cual, si el alma tiene - alguna operación que le sea exclusivamente propia, será separable. Pues bien, esta operación es precisamente la intelección. El intelecto, cuya acción no depende de la materia sino que recibe esta virtualidad de fuera (*ἐκ τῆς φύσεως*) (116), confiere estatuto de inmaterialidad al alma entera. El mismo intelecto agente es una parte del alma, sin que esto implique negar - que es único y exterior al hombre. Con claras resonancias platónicas, Santo Tomás compara su acción, en el dinamismo cognoscitivo del hombre, con un sol capaz de actualizar la potencialidad de ver en todos -- los animales (117). Es más : en otros textos Santo / Tomás llega a denominar a la razón como un reflejo de la luz divina, o incluso Dios es presentado como la - luz del entendimiento(118), todo lo cual nos lleva a pensar si no ha identificado el tomismo a Dios con el intelecto agente y, en definitiva, no ha planteado -- Santo Tomás un estatuto de trascendencia del intelecto, a un doble nivel :

a) Trascendencia del intelecto agente con relación al intelecto en potencia y al alma humana. Esto implicaría un modelo extra-psíquico de eficacia -- por parte del intelecto agente.

b) Trascendencia del alma (en la medida en que, por la intelección, adquiriera un estatuto de inmateria-

lidad e inmortalidad) con relación al cuerpo. Esto implicaría, por su parte, un modo de eficacia del alma en el hombre que caería fuera de los límites del ámbito de la physis, en el que Aristóteles centra su estudio del alma. Por lo demás, queda abierto el problema de la individuación del alma inmaterial, que no puede ser individualizada por la materia, y que viene a ser trasunto u homólogo de aquel otro problema con el que se iniciaba la crítica tomista a la interpretación de Averroes : el problema de la individuación de la intelección.

V.3 - La inflexión metodológica : hacia una "arqueología" de los enunciados sobre el intelecto .-

Aunque el debate entre las distintas interpretaciones no termina aquí, vamos a suspender nuestro rastreo en este punto por varias razones :

A) Nos parece haber recogido ya un amplio número de lecturas divergentes.

B) Aunque los esquemas aristotélicos sigan estando presentes en el subsuelo del lenguaje occidental, la Modernidad supone una ruptura a varios niveles con el Mundo Antiguo y, por consiguiente, una -- pérdida de relevancia de estos esquemas en la concepción del mundo y en la concepción del hombre. No -- obstante, por motivaciones de tipo histórico y filosófico, también en los últimos tiempos se han multi-

plicado los estudios sobre el problema del intelecto en Aristóteles (119).

La intención, con la que iniciamos el recorrido de los hitos más relevantes en la historia de la hermeneútica sobre el intelecto aristotélico, no era otra que desmontar la pretensión de encontrar la interpretación auténtica. Tal vez sea más rentable -- cambiar el punto de vista en el estudio de este problema, y seguir un método que podemos calificar, con Michel Foucault, de arqueológico o de elaboración intrínseca del documento. Si aplicamos este método no sólo al texto original aristotélico sino incluso al conjunto de las interpretaciones que se han hecho sobre el mismo, me parece correcto sostener que, aparte de ponernos en evidencia la equivocidad de los -- enunciados aristotélicos que comentamos, toda esta -- inmensa producción discursiva nos sugiere algunas hipótesis :

A) El intelecto agente es un elemento que rompe la continuidad del discurso aristotélico sobre el proceso de conocimiento, al romper con el tipo de -- causalidad inmanente al proceso que hasta este punto se estaba utilizando.

B) Mientras que el tratado Acerca del alma está construido en el plano de un discurso físico, los enunciados que remiten al Intelecto, cuando no a -- cualquiera de sus acepciones, responden a un tipo -

de discurso ontológico : al menos en la medida en que en ellos se plantea el problema de la separabilidad, y separabilidad real, de un Intelecto entendido como separado (χωριστός) (120), inmortal y eterno -- (121). Y de poco vale, para los objetivos de nuestra metodología, traducir χωριστός por separable. Aunque esta traducción implique un matiz semántico que abre el camino a quienes interpretan que el intelecto sólo es separable a nivel de abstracción lógica, permaneciendo ónticamente unido al hombre, también este debate caería dentro del terreno de la ontología, por mucho que quisiéramos olvidar que este intelecto "... Es como realmente es, sólo una vez que ha sido separado (χωρισθείς)" (122).

Sin desechar la riqueza hermenéutica de las interpretaciones que hemos recogido, pero sin optar -- por ninguna de ellas, se puede estudiar el problema desde un punto de vista diferente y ver cómo en la presente estrategia se entrecruzan problemáticas de un signo muy diverso entre sí : se produce aquí una interferencia de ámbitos discursivos a distinto nivel, físico y ontológico, y la definición de su objeto dominante (el Intelecto agente) por vía negativa. En efecto, el Intelecto, en general, no puede ser algo que total y permanentemente, trascienda al individuo ya que interviene en su dinamismo cognoscitivo ; pero, por otra parte, tampoco puede ser inmanente al individuo, de forma absoluta, puesto que es inmortal

y eterno. Nos encontramos pues, ante una definición paradójica y que entra en contradicción con el planteamiento global del tratado Acerca del alma. Un Intelecto inmortal y eterno, que es además impasible e in-mixto, el único que es de este modo, va a tirar por tierra la lectura que antes habíamos realizado - al entender el término in-mixto, no mezclado o no -- compuesto, como un no-compuesto, un no-sustancia-primer (que es el compuesto de materia y forma), como algo no existente o no pre-existente a las funciones pensantes del alma humana.

V.3.1 - La discontinuidad conceptual del texto escrito : análisis y etiología .-

En un intento de dar estructuración a la -- etiología del desdoblamiento del intelecto, sosteníamos al principio de este capítulo que, independientemente de que el texto refleje en su equivocismo la -- interferencia de planteamientos gnoseológicos encontrados y de esquemas conceptuales pertenecientes a -- niveles discursivos diferentes, Aristóteles parece -- haber seguido, también aquí, su doble vía de aproximación al estudio de cualquier problema : ante la dificultad de formular una definición satisfactoria del intelecto, intenta, por la vía del logos, ilustrar y justificar la necesidad de la distinción material -- formal, potencial-actual, en el seno del mismo, mediante las metáforas del arte y de la luz. Por otra parte, y emprendiendo ahora la que, con Zubiri, hemos

denominado vía de la physis, intentaría encontrar - algún dato empírico que avalase y justificara una - tal distinción. Pues si el nous es entendido como el que puede pasar por sí mismo al acto, y sus objetos no le son externos (como el objeto de la sensación para el sentido) ya que ni son las cosas físicas (sustancias primeras) ni tampoco las Ideas del supra-sensible mundo platónico, habrá que investigar la razón por la que el nous, como facultad del sujeto humano inscrito en la temporalidad, no entiende siempre.

Junto a este cuestión, había quedado pendiente de aclaración otro polémico enunciado, según el cual "... la facultad sensitiva no existe independientemente del cuerpo, mientras que el intelecto - sí lo está" (123). Una afirmación en disonancia con el planteamiento general, sostenido en el De anima, del conocimiento como un proceso del mundo de la -- physis que se desarrolla en continuidad hasta su más alto nivel a partir de los datos sensoriales. El ardid de una distinción de, al menos, dos tipos de intelecto, que la tradición hermeneútica ha ido recomponiendo en el ambiguo texto original, parece ser la - respuesta expresa a esta doble paradoja de un intelecto que, sin que haya una razón en contra, no entiende siempre y, en segundo lugar, que siendo una facultad del alma (entendida como entelequia primera - de un cuerpo natural organizado) humana es, sin embar

go algo separado/ble del cuerpo. La distinción de varios tipos de intelecto garantiza que, al menos - uno, en tanto que forma o acto de la facultad como potencia o materia, esté siempre en actividad y sea separable :

"... Y éste es el intelecto separable, sin mezcla e impasible, siendo - acto por esencia. Pues siempre el agente es de una dignidad superior al que - padece, y el principio a la materia (.. .) ..., y no se puede decir que este intelecto en un momento esté pensando y - en otro no. Una vez separado es cuando es lo que propiamente es, y esto únicamente es inmortal y eterno. (Sin embargo, no lo recordamos porque es impasible, mientras que el intelecto pasivo - es corruptible); y sin él no hay pensamiento" (124).

Consecuentes con nuestro análisis, estaríamos de parte de aquella línea hermeneútica que hace -- trascendente sólo al intelecto denominado agente -- por la tradición, entendido como el momento formal o actual del intelecto pasivo aristotélico. Sin embargo, echamos de menos en la trayectoria de las interpretaciones (excesivamente ocupadas ya en garantizar la continuidad del discursio platónico-aristo-

télico, ya en salvar la coherencia del propio discurso, ya en adaptar el texto aristotélico a las - personales convicciones ideológicas) una elaboración intrínseca del planteamiento aristotélico con la intención de señalar, no solamente lo que quiere decir el texto, sino también su ruptura, interferencias y discontinuidades.

Sería injusto, por nuestra parte, presentarnos como pioneros de una línea de análisis que tiene su protagonista ya en el siglo II de nuestra -- era, aunque desde una actitud diferente frente al texto aristotélico. Efectivamente, hemos visto cómo Atico, defensor acérrimo del platonismo, fustiga duramente a Aristóteles haciendo ver los puntos débiles de su teoría sobre el nous. Según Atico, - Aristóteles, que ha de-sustantivado y privado de in mortalidad al alma humana al atribuirle al hombre entero (en tanto que cuerpo natural organizado) funciones tales como el recuerdo, la adivinación y el - pensamiento discursivo, comete la incoherencia de separar el intelecto (o una parte o momento de él) del resto del alma para justificar la inmortalidad del nous en la que, con Platón, sigue creyendo. Sea o no ésta la razón auténtica, y más allá de las interpretaciones posibles, lo cierto es que en los - enunciados que comentamos existe una manifiesta -- discontinuidad conceptual cuyo corolario más inmediato puede ser la ruptura de la causalidad inma-

nente a la physis que implica la noción de alma utilizada por Aristóteles. Recordemos que el alma es entendida, de manera dominante, como principio de -- operaciones del ser vivo entre las cuales se incluye el pensamiento.

El contexto donde se plantea la distinción y - necesidad de un intelecto agente implica la apelación innecesaria (no es necesaria desde el punto de vista de la coherencia de un discurso situado a nivel físico) a un principio en cierto modo extrínseco al dinamismo de la physis como es el intelecto agente. De ahí que, en tanto que principio extraño a la physis, el intelecto agente no necesita un órgano material - para desarrollar su función : así se comprende por qué razón es independiente del cuerpo.

Y, puesto que sería absurdo hablar de una facultad del alma que al mismo tiempo fuera independiente del cuerpo para su ejercicio, se trasplanta la distinción potencial-actual (125), con valor ontológico estructurante al seno de la propia facultad-potencia y se la atribuyen caracteres ónticos al segundo de los miembros de la correlación potencia-acto : esto es, se ontifica el intelecto como acto . Pero esta ontificación conlleva, para el proceso físico de conocimiento, un modo de eficacia no inmanente al proceso mismo, determinada por la recurrencia a un intelecto agente que, además, se erige en hipótesis (o, al menos, se abre la posibilidad de hacer-

lo) (126).

Otro texto puede servirnos aún, como testigo - de la discontinuidad a que nos estamos refiriendo : en él, tras insistir reiteradamente en el carácter procesual del conocimiento como un desarrollo continuo a partir de los actos sensoriales y negar que -- exista algo separado de las magnitudes sensibles, se plantea, sin embargo el problema de la separabilidad del intelecto (sin especificar ahora a cuál de ellos se refiere). En efecto, reiteradamente se afirma -- que la facultad-potencia, una vez en acto, es idéntica a sus objetos : así ocurre también con el intelecto que, en acto, es idéntico a sus objetos mismos (127). No se establece ninguna diferencia, a este -- respecto, entre las facultades sensitiva e intelectiva : ambas son, en potencia, sus objetos mismos y, - en acto, formalmente idénticas a sus objetos respectivos. Pero, más allá de la simple analogía entre - la identidad formal de cada facultad con sus respectivos objetos, lo que intenta, a continuación es subrayar, con toda claridad, la continuidad del proceso -- cognoscitivo (la no-ruptura en el paso de la sensación a la intelección), sobre la metáfora en que se establece una analogía entre la mano y el alma :

"... El alma es análoga a la mano :
pues de la misma manera que la mano es --
instrumento de los instrumentos, el inte-

lecto es forma de las formas, y el sentido forma de los sensibles. Pero, -- puesto que no hay nada, según parece, -- que exista separadamente fuera de las magnitudes sensibles, es en la formas sensibles donde se encuentran las inteligibles, tanto las abstracciones así denominadas como todas las afecciones y cualidades de los sensibles. Y es por esta razón, por un lado, por lo que, en ausencia de toda sensación, no se podría aprender ni comprender nada y, por otra parte, el ejercicio mismo del intelecto debe estar acompañado de una imagen " (128).

Este texto es gemelo de otro pasaje en que -- Aristóteles establece la necesidad de la sensación, tanto para la inducción como para la demostración, con aquella famosa sentencia, conocida por su versión latina : "Nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu" (129). Tanto uno como otro, puestos en relación con afirmaciones del mismo corte, -- han servido de soporte a quienes han interpretado a Aristóteles como un filósofo empirista. Nosotros entendemos que, como en el caso de quienes sólo han querido ver en Aristóteles un continuador del platónismo, tal reducción es posible mediante una previa visión parcial del conjunto de la obra y una obse-

sión desmesurada por presentar una interpretación sistemática y armónica. Sin embargo, y a riesgo de resultar menos brillante, el análisis que nosotros emprendemos aquí tiene como objetivo primero mostrar las fisuras del discurso, convencidos de la rentabilidad teórica de una metodología que también es consciente de que, en su tarea analítica, viene a reconstruir (o a componer el edificio teórico aún no acabado de construir) un sistema herméutico : só lo que centrado no ya en el autor, sino en el texto mismo.

Centrándonos en el texto que estábamos comentando, tras afirmar la continuidad del proceso cognoscitivo a partir de los datos sensoriales (en base al rechazo implícito del mundo de las ideas platónicas) y haber afirmado que nada existe separadamente fuera de las magnitudes sensibles, se abre, - paradójicamente, la puerta a la discontinuidad del discurso al plantear el problema de la separabilidad real del intelecto (sin especificar qué tipo de intelecto) :

"... En cuanto a la cuestión de - saber si es posible que el intelecto -- piense una cosa separada sin ser él mismo algo separado de la extensión, o bien si esto es imposible, tendremos ocasión de examinarla más tarde" (130).

Al plantearse aquí la separabilidad del intelecto en torno al problema ontológico de la proporción entre el principio cognitivo y sus objetos (un problema que, al parecer, queda sin un tratamiento explícito (131) por parte de Aristóteles) se rompe la continuidad del discurso a dos niveles : primero, se abre la posibilidad de romper la continuidad del conocimiento como un proceso de la physis al cuestionar el carácter extra-físico de uno de sus momentos (el intelecto). En segundo lugar, se produce la interferencia de dos ámbitos epistemológicos diferentes al plantear un problema de tipo ontológico en el seno de un discurso encaminado a dilucidar una problemática contextualizada en el ámbito epistemológico - del estudio de la physis. Por otra parte, esta interferencia es, a nuestro entender, una de las constantes limitaciones en la recomposición de una teoría que en rigor pueda llamarse gnoseológica dentro de la obra de Aristóteles.

V.3.2 - Las interferencias discursivas y la ruptura del modelo causal de la physis .-

En realidad, toda la equivocidad del planteamiento aristotélico puede provenir del hecho de que el problema del conocimiento en el tratado De anima no pasa de formar un cúmulo de estrategias -- enunciativas, más o menos definidas, pero sin llegar desde luego, en ningún caso, al estado de teoría

perfectamente delimitada. Y no llega a configurar-se una gnoseología propiamente dicha porque no se - abordan sus objetos de estudio desde esquemas conceptuales propios, sino más bien, tomados en préstamo de la Física y la Ontología. Es más : los enunciados relativos al conocimiento están insertos, en el De anima, en el contexto de un discurso predominantemente psicológico y, por lo tanto, dentro de los esquemas de la Física.

Queremos en este punto remitirnos a los estudios de Jaeger para compartir algunas de sus posiciones : concretamente, la tesis de la ruptura diacrónica en la composición de los tres libros del De anima y, lo que es más importante, la mayor presión del enfoque metafísico sobre el empírico-científico en el libro III. Esta tesis, en cierto modo, echa luz sobre el problema de la equivocidad de algunas de sus estrategias enunciativas de tipo gnoseológico, al ser deudoras doblemente del enfoque físico-empírico, por una parte, y del enfoque metafísico, por la otra :

"... Se destaca como peculiarmente platónico y no muy científico el libro tercero del alma que contiene la doctrina del Nous. Esta doctrina es un -- viejo y permanente elemento de la filosofía de Aristóteles, una de las princi

pales raíces de su metafísica. La manera de tratarla en esta obra entra profundamente en la metafísica. Sobre ella y en torno a ella se construyó, subsecuentemente, al parecer, la teoría psicofísica del alma, sin echar, no obstante, un puente sobre el abismo existente entre las dos partes cuyos ascendientes intelectuales eran tan diversos. Pudiera objetarse que este doble carácter penetra la filosofía entera de Aristóteles y debió de ser inherente a ella desde un principio. Contra esta opinión debe decirse que la doctrina del Nous era un elemento tradicional heredado de Platón, quien no tuvo sin embargo una psicofísica, ni siquiera ligeros rudimentos de ella, y que mientras que encontramos una desarrollada teoría del Nous hasta en las obras más antiguas de que podemos tener un conocimiento exacto, como está de acuerdo con la general tendencia especulativa de su primera filosofía platonizante, no encontramos en esas obras huella alguna de psicología empírica. Este último estudio es íntegramente de su propia invención" (132).

Sin aclarar suficientemente, como más tarde ha

intentado Pierre Aubenque, la complejidad de los problemas que abordan los escritos metafísicos de Aristóteles, lo que sin duda pone en evidencia Jaeger es el entrecruzamiento de esquemas y planteamientos de un ascendiente intelectual muy diverso .

El equivocismo de los enunciados se agudiza -- cuando, aparte de abordar la problemática gnoseológica dentro de un discurso predominantemente psicofísico, aparte de mezclar esquemas conceptuales físicos, lógicos y metafísicos, el texto se abre a una ruptura epistemológica de capital importancia con el pasaje del doble intelecto : se rompe el modelo de -- causalidad dominante en el discurso sobre el alma y se recurre a un tipo de causalidad que concibe la -- necesidad de un punto de partida extrínseco en la -- eficacia del proceso.

La cuestión, sin embargo, que aún debemos resolver puede formularse : ¿Qué tipo de causalidad -- utiliza Aristóteles de manera dominante, aunque implícita, en el De anima ? La introducción del esquema materia-forma (esquema originariamente ontológico) en el estudio de los seres sujetos a movimiento y en el estudio del movimiento de estos seres -- responde, a juicio de Mansion, al hecho de que Aristóteles comparte el "prejuicio platónico que atribuye a los objetos reales, de los que trata la ciencia, la misma necesidad que a la ciencia misma " --

(133) : dado que la physis es precisamente principio de movimiento (aquello que se encuentra en las - antípodas del fixismo de la idea), se imponía atribuir un principio del orden de lo inteligible al orden de la physis. Es por esta razón por la que se - introduce en la ciencia física y en sus objetos (y, por consiguiente, también en los objetos de la psicología) la categoría de forma : para salvar el valor científico de la ciencia física y la científicidad - de sus objetos. Tal sería la interpretación de Mansion. Por nuestra parte, independientemente de que nos solidaricemos o no con su reconstrucción histórico-hermeneútica, podemos tomar nota del tipo de causalidad que conlleva la aplicación de la categoría - de forma a las operaciones del cuerpo animado.

La forma es causa del cuerpo, y causa triplemente entendida : el alma como forma es, en primer lugar, acto o entelequia primera del cuerpo natural organizado (134). En segundo lugar, la causa formal está identificada con la causa final : el alma es -- fin del cuerpo y este fin, en su versión concreta, es el desarrollo de la vida. Esto implica que el viviente contiene en sí mismo el principio de su propio desarrollo. Finalmente, el alma como forma del cuerpo es causa eficiente de todos los cambios que en el -- cuerpo se producen, ya sean éstos de lugar, de cualidad o de cantidad. En cualquier caso y, de forma general, podemos denominar a la causalidad caracterís-

tica del viviente causalidad expresiva, utilizando una noción de L. Althusser, en la medida en que sus actos u operaciones expresan un potencial interior de realizaciones polimorfas. Ciertamente, en la relación cognoscitiva del hombre con las cosas se da una cierta pasividad por parte del cognoscente pero, según vimos, este padecer había de ser entendido como un perfeccionamiento o actualización de las disponibilidades interiores del hombre, y no como destrucción en el sentido de modificación impuesta desde fuera.

El conocimiento es, pues, expresión de una serie de facultades-potencias existentes en el hombre : en otras palabras, el proceso cognoscitivo está determinado desde dentro (del mismo proceso perteneciente al mundo de la physis) a seguir una direc--ción que le viene necesariamente impuesta. No obstante, la secuencia del proceso, aunque unívoca, no es ciega, ya que la dirección del proceso no viene impuesta por un tipo de necesidad meta-física o lógica, sino que el tipo de determinación que rige la causalidad anímica es teleológica : tiene un sentido la dirección del proceso. Un sentido que no es otro que el propio perfeccionamiento de un proceso que, por teleológico, es también intencional.

Frente a este modo de entender la determina--ción del proceso cognoscitivo, la estrategia que --

agrupa los enunciados referentes al intelecto agente introduce una inflexión en la dirección y sentido en que se venía expresando el modo de eficacia inherente a este proceso. Pues al postular y entender el - intelecto agente como momento necesario de principia lidad e impasibilidad para la eficacia del conocimiento (universal y necesario) se garantiza extra - físicamente una causa eficiente de universalidad y - necesidad para la ciencia. Pero al precio de introducir, incoherentemente, un modo meta-físico de eficacia en un proceso de la physis.

El propio Hamelin resume (135), como punto de confluencia de las distintas interpretaciones que - se han producido históricamente, la aceptación de - la causalidad trascendente del intelecto agente con relación al modo de causalidad inherente al proceso cognoscitivo como un proceso del mundo de la physis. Y, entre otros, también Düring ha subrayado la inter ferencia de ámbitos discursivos en este contexto, -- por lo que viene a compartir nuestra tesis de que los enunciados referentes al intelecto agente están cons truidos desde esquemas conceptuales en discontinuidad con el resto del tratado Acerca del alma, cuando afirma :

"... El tratado De anima está conce bido como una investigación de ciencia na tural sobre los procesos psicofísicos ; -

el pensamiento, no obstante, no es comprensible biológicamente : en De anima, III, 4, ss., donde Aristóteles estudia la facultad de pensar, se abandona el terreno de la ciencia natural" (136).

Puestos a buscar, sin embargo, las raíces de este abandono, no coincidiríamos con Düring en la imposibilidad de comprender biológicamente el pensamiento. Parece, por el contrario, que lo que origina la discontinuidad discursiva es, por una parte, la ausencia de un estatuto teórico específico para el problema del conocimiento ; y, por otro lado, el cúmulo de interferencias conceptuales que se producen en el texto a diferentes planos y que han sido desarrolladas a lo largo del trabajo :

a) Interferencia entre una noción psicofísica de alma como principio de vida y el concepto platónico de alma como sede del conocimiento (Moraux).

b) La discontinuidad entre un estudio del conocimiento a un nivel empírico-científico, como una de las funciones del ser vivo, y un enfoque metafísico del problema (W. Jaeger).

c) La contradicción en el intento de construir una teoría del conocimiento de tendencia empirista - (correspondiente a una ontología de lo singular y a la contextualización del problema del conocimiento en el

ámbito de la ciencia física) sin desprenderse de la defensa platónica de una gnoseología ejemplarista - (correspondiente al fixismo aristotélico de las especies en el plano ontológico, como correlato de la permanencia de las ideas platónicas).

Finalmente, podríamos poner en relación con este abanico de interferencias el sustrato ideológico (como subsuelo de creencias no cuestionadas críticamente) de Aristóteles : al compartir con Platón el ideal de una ciencia universal y necesaria, ha convertido lo que es una legítima necesidad moral en necesidad metafísica (onto-teológica), y la universalidad formal de los juicios de la ciencia en universalidad ontológica de las especies. Pero el prejuicio, en este planteamiento, está, como ha señalado A. Mansion, en atribuir a los objetos de la ciencia la misma necesidad que a la estructura de la ciencia misma. De otro lado, Aristóteles tampoco ha cuestionado otra creencia que, a juicio de -- Atico, comparte con Platón : la creencia en la inmortalidad del Nous. Por lo que, si el "controvertido" pasaje aristotélico ha servido como aparato conceptual para la justificación racional de un --- cuerpo de creencias, tanto en la escolástica árabe como en la escolástica cristiana, será justo reconocer que esta apropiación no ha sido sino la prolongación histórica del componente ideológico en la doctrina original.

NOTAS

- 1 CALVO , T., Aristóteles . Acerca del alma (Introducción , traducción y notas) , Ed. Gredos , Madrid , 1.978 , p. 234 . En lo que concierne a este capítulo , De An., III , 5 , me atengo , en la mayoría de los casos , a la reciente traducción al castellano que ha realizado T. Calvo , aunque no siempre comparto sus comentarios sobre el sentido del texto . Me parece insatisfactoria la exégesis que hace de este " controvertido " pasaje en pp. 57 - 58 , donde se limita a indicar que existen muchas interpretaciones y a tomar partido , sin una justificación suficientemente fundada , por una de ellas .
- 2 Cfr., DURING , I., Aristotele , Ed. Mursia , Milano , 1.976 , p. 654 . También hace esta observación TRICOT , J., Aristote . De L'âme , L.P.J. Vrin , Paris , 1.969 , p. 181 , n. 1 .
- 3 De An., III , 5 , 430 a 10 - 14 .
La exigencia de un intelecto activo podría apoyarse también en un principio general de Aristóteles : " Lo que está en potencia se convierte en acto por la acción de algo que está ya en acto " . Este principio , formulado en Metaf., IX , 8 , 1.049 b 24 , utiliza el esquema potencia-acto en un sentido que no tiene por qué corresponder con el sentido en que el esquema viene utilizándose en la tematización del dinamismo cognoscitivo . En el contexto de la Metafísica , se está dilucidando en qué sentido el acto es anterior a la potencia ; y , desde luego , lo es en el orden de la generación de la substancia . Un hombre siempre será engendrado por otro hombre , y siempre habrá un primer motor que exista ya en acto . Cfr., Ib , 26-28 .
- 4 De An., III , 5 , 430 a 14 - 16 .
- 5 O.c., III , 4 , 430 a 6 .
Cfr., la relación de este modelo con la metáfora del Sol en Platón , Rep., 507 b - 509 d .
- 6 AUPHENQUE , P., Le problème de l'être chez Aristote , P.U.F. , Paris , 1.972 , pp. 12 ss.
- 7 TRICOT , J., o.c., p. 181 , n.2 .
- 8 GARCIA BACCA , J.D., Gnoseología y Ontología en Aristóteles , en

" EPISTEME " , Año I , nº 3 (1.957) , p. 58 .

9 De An., III , 4 , 430 a 5-6 .

10 Cfr., por ejemplo , Metaf., VII , 1.036 a 8 , donde se habla de dos tipos de materia : sensible e inteligible . Al primer tipo corresponde la materia movable . Al segundo , las cosas matemáticas .

E. BLOCH ha realizado una interesante lectura de los sentidos que la noción de materia tiene (como correlato complementario de forma y eidos) en la aristotélica estructuración hilemórfica de los entes . Aunque el análisis de Bloch aborda la cuestión desde una perspectiva ontológica , resulta esclarecedor en general . Cfr. El principio esperanza , Vol. I , Ed. Aguilar , Madrid , 1.977 , - pp. 198 ss.

11 En la medida en que la materia , considerada desde un p.de v. que Bloch denomina mecánico , es resistencia , obstáculo , a la realización de la entelequia . La materia , en esta acepción , sería - algo así como el conjunto de las causas accidentales perturbadoras que determinan que aquí y ahora no esté realizada plenamente la entelequia .

No cabe duda de que ésta es una connotación negativa de la materia-pasividad , que implica una depreciación de lo individual-concreto frente a lo específico-universal .

Pero junto a la materia entendida como obstáculo está la materia-posibilidad que , a su vez , tiene dos acepciones correspondientes a las expresiones (a) según lo posible (κατὰ τὸ δυνατόν) y (b) el ser en potencia (τὸ δυνατόν ἔσθαι) .

La primera se refiere a lo condicionante en cada momento de acuerdo con la medida de lo posible dada . La segunda , el ente-en-posibilidad , abre la esperanza de la posibilidad real-objetiva en el surgimiento de nuevas configuraciones del mundo . Cfr., o.c., - p. 200 .

12 GARCIA BACCA , J.D., o.c., p. 12 .

13 De An., II , 12 , 424 a 18 .

14 O.c., III , 4 , 430 a 6 .

15 GARCIA BACCA , J.D., o.c., p. 45 .

16 De An., II , 5 , 417 b 2-5 , y también III , 4 , 429 b 30 .

- 17 De An., III , 4 , 430 a 5 .
- 18 Cfr., HAMELIN , O., La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs , L.P.J. Vrin , Paris , 1.953 , p. 30 .
- 19 Cfr., BARBOTIN , E., La théorie aristotélécienne de l'intellect - d'après Théophraste , L.P. J. Vrin , Paris , 1.954 , pp. 101 - 5 .
- 20 Aristóteles utiliza el término $\thetaύραθεν$, que literalmente significa fuera de la puerta , desde fuera , metáfora que en Teofrasto queda reducida al término $\tauῶνθεν$. Cfr. notas 22 y 26 de este mismo capítulo .
- 21 Cfr., BLOCH , E., o.c., p. 200 .
- 22 Acerca de la generación de los animales , II , 3 , 736 b 28 - 9 .
- 23 De An., I , 4 , 408 b 18 - 9 .
- 24 BARBOTIN , E., o.c., p. 176 .
- 25 CALVO , T., o.c., p. 155 , n. 15 .
- 26 TEOFRASTO , Fr. I^a (Tem.) . Los fragmentos de Teofrasto referentes a la teoría del entendimiento han sido reunidos por HICKS , en un apéndice a su edición del De Anima , Cambridge , 1.907 .
- 27 HAMELIN , o.c., p. 30 .
- 28 NUYENS , F., L'évolution de la psychologie d'Aristote , Lovaina , 1.948 , p. 187 , n. 119 .
- 29 Cfr., supra , n. 26 .
- 30 TEOFRASTO (apud SIMPLIC.) , In Physicam , 964 , 31 - 965 , 6 .
- 31 Cfr., ROBIN , L., La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique , Paris , 1.948 , p. 372 .

- 32 HAMELIN , O., o.c., p. 31 .
- 33 Loc. cit. , p. XVII .
- 34 BARBOTIN , E., o.c., o. 242 .
- 35 Loc. cit., p. 240 .
- 36 HAMELIN , O., o.c., p. 31 .
- 37 De An., I , 4 , 408 b 32 .
- 38 MORAUX , P., Le De Anima dans la tradition grecque : quelques aspects de l'interpretation du traité , de Theophraste à Themistius, en " Aristotle on mind and the senses " , Cambridge University Press , 1.978 , p. 285 . Cfr., n. 6 .
- 39 De An., I , 4 , 408 b 25 - 30 .
- 40 Cfr. supra , notas 23 y 25 .
- 41 Cfr., sobre esta caracterización de la materia , las numerosas referencias que recoge BONITZ , Index , 785 a 46 ss.
- 42 Cfr., loc. cit., 786 a 30 ss.
- 43 De An., II , 1 , 412 a 7-8 .
- 44 Cfr., BARBOTIN , E., o.c., pp. 134 - 8 .
- 45 BLOCH , E., o.c., p. 119 .
- 46 Ib. .
- 47 Cfr., MORAUX , P., Der Aristotelismus bei den Griechen , Berlin.- New York , 1.973 , I , 431 - 7 .

- 48 Cfr., MORAUX , P., Le De Anima dans la tradition ... , p. 288 .
El autor recoge abundantes citas textuales de Filón , extraídas de sus comentarios alegóricos del A.T. y de su Vida de Moisés .
- 49 Génesis , I , 26 .
- 50 O.c., II , 7 .
- 51 ARANZADI , J., El judaísmo helenístico : Filón de Alejandría , en " Historia de la Filosofía " , Ed. Noguer , Madrid , 1.978 . Cfr., pp. 91 - 4 . GOODENOUGH , E. R., By light , light : the mystic - gospel of Hellenistic Judaism , New Haven , 1.935 . Apéndice . También se puede consultar An Introduction to Philo Judaeus , Oxford , 1.962 , pp. 112 - 4 . VÖLKER , W., Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandrien , Leipzig , 1.938 , pp. 158 - 62 .
- 52 ALBINO , Didaskalikos , X , 164 , 16 - 27 . Hermann .
- 53 Loc. cit., 164 , 35 - 165 , 4 .
- 54 De An., III , 5 , 430 a 15 - 17 .
PLATON , Rep. , VI , 507 e - 509 b .
ALBINO , O.c., 164 , 34 - 5 ; 165 , 18 - 25 .
- 55 Cfr., MORAUX , P., Le De Anima dans la tradition..., pp. 290 - 1 .
- 56 GALENO , De plac. Hippocr. et Plat., IX , 9 , pp. 793 - 5 (Ed. - Kühn V) .
- 57 GALENO , Quod animi mores corporis temperamenta sequantur (Ed. - Müller) , 37 , 5 - 26 ; 44 , 20 - 45 , 3 ; 32 , 1 - 13 .
- 58 De partibus animalium , II , 2 , 648 a 2 - 13 .
- 59 O.c., II , 4 , 650 b 14 - 651 a 17 .
- 60 Historia animalium , I , 9 , 491 b 11 - 13 ; 14 - 18 ; 22 - 6 ; - 492 a 7 - 12 .

- 61 ALEJANDRO DE AFRODISIA , De Anima Mantissa , cfr., pp. 110 , 4 -
- 113 , 12 .
- 62 HAMELIN , O., o.c., p. 31 , cfr., n. 54 .
- 63 BARBOTIN , E., Prólogo a HAMELIN , O., o.c., cfr., p. XVIII .
También puede verse MORAUX , P., Le De Anima dans la tradition,
p. 296 .
- 64 HAMELIN , O., o.c., p. 37 .
- 65 MORAUX , P., Le De Anima dans la tradition... , p. 297 .
- 66 BAZAN , B.C., L'authenticité du De Intellectu attribué à Alexandre
d'Aphrodise , en " REV.PHILOS., Louvain 71 " , 1.973 , cfr., pp. -
468 - 87 .
- 67 DONINI , P.L., Tre studi sull'Aristotelismo nel II sec. d. C., Turin,
1.974 , p. 61 .
MORAUX , P., Le De Anima dans la tradition... , p. 305 .
- 68 ALEJANDRO , De an., 24 , 21 - 3 .
- 69 O.c., 90 , 2 - 91 , 6 .
- 70 O.c., 81 , 13 - 15 ; 81 , 22 - 5 ; De int., 106 , 23 - 4 ; 110 , -
20 - 4 .
- 71 De int., 106 , 25 - 107 , 20 .
- 72 De en., 84 , 24 - 6 .
- 73 O.c., 82 , 1 - 15 ; 85., 20 - 5 ; 86 , 16 - 17 ; De int., 107 , -
21 - 8 ; 107 , 32 - 4 ; 111 , 31 - 2 .
- 74 De an., 86 , 5-6 .
- 75 El argumento podría expresarse de este modo : existe una causa en

el origen de toda determinación de los seres que tienen materia . Puesto que el intelecto material recibe una héxis , es necesario - que exista un intelecto agente como causa de la héxis del intelecto material . Cfr., ALEJANDRO , De an., 88 , 17 - 24 .

- 76 MORAUX , P., Le De Anima dans la tradition..., p. 302 .
- 77 ALEJANDRO , De an., cfr., 88 , 24 - 89 , 11 .
- 78 De int., 108 , 19 - 22 .
- 79 Cfr., supra , n. 11 .
- 80 Frente a la tesis de Hamelin , según la cual la interpretación de Alejandro confirma que el sistema del Estagirita es un idealismo disfrazado (tesis que , según el mismo Hamelin , vendría a corroborar el recuento y valoración de las distintas interpretaciones), tanto E. Barbotin como P. Moraux sostienen que Alejandro no ha interpretado fielmente a Aristóteles . Cfr., BARBOTIN , E., Prólogo al estudio de HAMELIN , O., o.c., p. XVIII .
- 81 Cfr., VERBEKE , G., Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote : essai d'interprétation de l'Enn. 4.7.8 , en " Philomates. Studies ... in memory of Philip Merlan " , The Hague , 1971, pp. 194 - 222 .
También merecen consultarse :
RIST , J.M., On tracking Alexander of Aphrodisias , en " ARCHIV. - GESCH. PHILOS. 48 " (1.966) , pp. 82 - 90 .
BLUMENTHAL , H.J., Plotinus Ennead. IV , 3 . 20 - 1 and his sources: Alexander , Aristotle and others , en " ARCHIV. GESCH. PHILOS. 50 " (1.968) , pp. 254 - 61 .
- 82 TEMISTIO , De an., 16 , 19 - 25 .
- 83 La extensa discusión dedicada a las posiciones críticas de Porfirio está recogida principalmente en TEMISTIO , De an., 25 , 33 - 27 , 7.
- 84 HAMELIN , O., o.c., pp. 38 - 9 .
- 85 TEMISTIO , De an., 37 , 20 - 8 .

- 86 ARISTOTELES , De An., I , 3 , 407 a 3 ss.
- 87 TEMISTIO , De an., 20 , 19 - 26 .
- 88 O.c., 100 , 18 - 19 .
- 89 Cfr., o.c., 99 , 23 - 4 .
- 90 Cfr., o.c., 102 , 34 ss.
- 91 Cfr., o.c., 93 , 32 - 98 , 9 .
- 92 Cfr ., o.c., 98 , 12 - 100 , 15 .
- 93 HAMELIN , O., o.c., p. 44 .
- 94 SIMPLICIO , De An., 174 , 38 - 9 .
- 95 O.c., 245 , 12 .
- 96 HAMELIN , O., o.c., p. 45 .
- 97 PLOTINO , Enn. III , VIII , 4 , 7 .
- 98 O.c., IV , III , 9 ; IV , VIII , 6 .
- 99 O.c., VI , V , 3 , 8 ; IV , IX , 5 .
- 100 O.c., IV , VIII , 8 .
- 101 SIMPLICIO , De an., 5 , 32 - 33 .
- 102 O.c., 218 , 13 - 15 ; 220 , 28 ss.
- 103 ARISTOTELES , De An., III , 4 , 429 a 23 .

- 104 SIMPLICIO , 223 , 9 , ss.
- 105 O.c., 218 , 42 - 220 , 15 ; 226 , 16 ss.
- 106 O.c., 230 , 12 ss.
- 107 AVERROES , De an., 139 E .
Las traducciones latinas de Averroes se realizaron en dos fases :
(a) Directamente del árabe , durante el siglo XIII , y (b) a través
del hebreo , durante el siglo XVI , a propósito de la polémica que
se va a suscitar entre alejandrinistas y averroístas en el seno de
la escolástica latina .
- 108 Cfr. , HAMELIN , O. , o.c., p. 69 . Cfr. también n. 183 de la misma -
página , donde se recoge una cita de Renan (Averroès et l'averroïs-
me , 1.852 , p. 117) en apoyo de esta interpretación .
- 109 Cfr. , RENAN , o.c., pp. 110 - 14 .
- 110 HAMELIN , O. , o.c., p. 72 .
- 111 SANTO TOMAS , De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses
VI , 329 b .
- 112 Contra Gentiles , lib. II , cap. 62 .
- 113 SANTO TOMAS , De unitate intellectus... , IV , ad finem : " ...cum
Averroë aberrare , qui non tam fuit Peripateticus quam Peripateti-
cae philosophiae depravator " .
- 114 O.c., II , 313 b : " Fuit ergo sententia Aristotelis quod illud -
quo intelligimus , sit forma corporis physici " .
- 115 O.c., III , 317 b - 318 a .
- 116 O.c., II , 312b - 313 a .
También la virtualidad que posee el imán de atraer a distancia , le
proviene probablemente del mundo supralunar . Cfr. loc. cit., 316 a-b.

- 117 O.c., VI , 317 b - 328 a .
- 118 SANTO TOMAS , De veritate , q. XI , a. I .
- 119 BARBOTIN recoge una amplia bibliografía en su Introducción a la obra de Hamelin. Cfr., O.c., pp. XVII - XXV .
También puede verse la síntesis y crítica de las diversas interpretaciones en ROSS , W.D., Aristóteles , Buenos Aires , 1.957 , pp. 218 - 21 .
Hemos expuesto en el trabajo la lectura de García Bacca y también la de Tricot . Deberíamos añadir , tal vez , la interpretación que hace I. DÜRING al hilo de las metáforas aristotélicas del arte y la luz . Según parecen sugerirnos estos símiles , libertad y creatividad caracterizan al intelecto que lo hace todo (panta poiei) , frente a la receptividad del nous pathētikos/. Mediante los conceptos " constructivo - receptivo " (que expresarían mejor el contenido del esquema aristotélico que los conceptos " activo - pasivo ") , Aristóteles estaría haciendo , en este contexto , un intento de fundir el carácter constructivo del nous platónico con el carácter receptivo - que hay a la base del sensismo del planteamiento aristotélico . Cfr. I. Düring , O.c., pp. 653 - 6 .
- 120 De An., III , 5 , 430 a 17 .
- 121 Ib.
- 122 Siguiendo a Zabarella y a Hicks , T. CALVO traduce : " Una vez separado es sólo aquello que en realidad es " . Cfr., O.c., p. 234 .
Aquí hemos elegido , con Tricot , la otra alternativa : aplicar el adverbio μόνον al participio ψυπιϋδής . Cfr., J. TRICOT , O.c., p. 182 , n.9 .
- 123 De An., III , 4 , 429 b 4-5 .
- 124 O.c., III , 5 , 430 a 17 - 25 . El subrayado es nuestro . El texto es una versión personal sobre la edición en griego de Ross , confrontando las traducciones al francés de Barbotin-Janonne y Tricot . T. Calvo pone en relación este texto con De An., III , 4 , 430 a 5, donde Aristóteles plantea la necesidad de indagar la causa por la cual el intelecto no entiende siempre . Nosotros queremos ver aquí la justificación , por vía de la physis , del desdoblamiento establecido , por vía del logos , mediante la analogía con la técnica o arte y con la luz donde , en definitiva , Aristóteles aplica un principio válido para el movimiento substancial (o de generación de los entes) : Todo lo que está en potencia debe ser actualizado

por algo que ya esté en acto . Cfr. supra , n.3 .

- 125 Restringiendo ahora el contenido semántico del término potencial , que quedaría relleno con las nociones de pasividad y receptividad.
- 126 Mediante la identificación del intelecto agente con Dios , el Primer Motor , el Uno , el Inteligible Supremo , etc.,: sobre estas posibles identificaciones hemos recogido varias alternativas en las páginas anteriores. Cfr. también el resumen que hace Ross en o.c., pp. 214 - 21 .
- 127 De An., III , 7 , 431 b 17 .
- 128 O.c., III , 8 , 432 a 1 - 8 .
- 129 Analit. Post., I , 19 , 81 a 38 .
- 130 De An., III , 7 , 431 b 18 - 19 .
- 131 Cfr., BARBOTIN , E., Aristote . De l'âme , Paris , 1.966 , p. 108, n. 2 (p. 86) .
- 132 JAEGER , W., Aristóteles . Bases para la historia de su desarrollo intelectual , F.C.E. , México , 1.947 , p. 82 .
- 133 MANSION , A., Introduction à la Physique Aristotélécienne , L.P.J. Vrin , Paris , 1.946 , cfr. pp. 334 - 5 .
- 134 De An., II , 4 , 415 b 7 -12 .
- 135 HAMELIN , O., o.c., p. 84 .
- 136 DURING , I., o.c., p. 643 .

. RECONSIDERACIONES PANORAMICAS .

Partiendo de una discusión previa sobre la pretendida transparencia en la división aristotélica del saber, con la intención de contextualizar adecuadamente el tratado que es objeto de nuestro análisis, sosteníamos en la INTRODUCCION la pertenencia del estudio sobre el alma al ámbito de la ciencia sobre la physis.

La misma noción sintética de alma propuesta por Aristóteles (de tal modo que pretende cubrir -- los puntos de vista diferentes del analista del lenguaje y también del físico, las acepciones tradicionales del alma como principio de vida y como sede del conocimiento) debe situarse, de modo dominante, en un nivel discursivo de tipo físico a cuyo ámbito pertenece originariamente el esquema conceptual acto-potencia. No obstante, el uso del esquema en la definición de alma como acto primero de un cuerpo natural organizado o -- cuerpo que tiene vida en potencia, es un uso más bien lógico-lingüístico.

En realidad, los esquemas correspondientes a cada uno de los objetos materiales de estudio de las distintas ciencias teóricas se interfieren y superponen constantemente, por lo que no es difícil encontrar un juego de equivalencias entre los esquemas materia-forma, potencia-acto, posible-real, e incluso accidental-esencial.

El tratamiento que, en este contexto, recibe el tema del conocimiento está dirigido a dilucidar el cómo del conocimiento, esto es, cómo se realiza el proceso físico dentro de los esquemas del cambio. Pero, al hilo de la descripción del proceso (ya a nivel de sensación o percepción, de imaginación o fantasía, y de razonamiento discursivo e intuición de esencias), van decantándose una serie de estrategias enunciativas en torno al qué del conocimiento : en -- qué consiste el sentir, el imaginar o el pensar. En definitiva, va perfilándose, en el discurso físico sobre el alma, una teoría sobre el conocimiento que, si ciertamente no es crítica, en el sentido en que lo será explícitamente en Kant, no por eso deja de plantearse el tema de la verdad de nuestros conocimientos, el problema de la autoconciencia, el carácter diferente de los objetos de la sensación, la imaginación y el pensamiento, y la diversidad de sus funciones en el dinamismo global del conocimiento humano. Incluso podría verse un precedente del apriori de todo conocimiento posible en el papel del intelecto que la tradi

ción hermeneútica ha denominado agente, con independencia de que un tal intelecto agente suponga una clara ruptura con el realismo defendido en el planteamiento dominante en el discurso aristotélico.

I

La afirmación con la que encabezamos el - PRIMER CAPITULO, ha querido llevarnos, de la mano inocente del análisis de la sensación (como un micro-modelo de todo el complicado proceso cognoscitivo), a la comprensión de que conocer es cambiar. Para ello basta con entender el cambio aquí, no como destrucción, pero como perfeccionamiento : como el desarrollo de una potencialidad que se tenía. Otras características que añadimos a esta modalidad de cambio, entendido como perfeccionamiento, hacían referencia al carácter cualitativo de este cambio y a su continuidad (lo que negaría el carácter puntual de nuestras sensaciones y su discontinuidad temporal).

Dos vías de aproximación caminan paralelamente, como ha señalado Zubiri, en el planteamiento aristotélico de cualquier problema : en el caso concreto de la sensación, su estudio desde el punto de vista de la - physis nos pone de manifiesto dos notas inherentes al objeto de la sensación ; por una parte, su referencia a una sustancia primera : solamente sentimos o percibimos cualidades sensibles de cosas que están ahí, en su

singularidad, frente a nosotros. Y con esto enlazamos con la segunda de las notas características del objeto de la sensación : su exterioridad con relación al sujeto sentiente. Por la vía del logos, de otro lado, emprende el texto la tarea de distinguir los diversos tipos de objetos sensibles que se pueden presentar al sujeto : accidental o sensible en sí, y éste, a su vez, propio de un sentido determinado, o común a varios de ellos.

II

Si es cierto, como sostiene Aristóteles, que las bases del conocimiento se encuentran en la sensación e incluso que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos, será justo haber dedicado gran parte de nuestra atención a dilucidar, en un SEGUNDO CAPITULO, las implicaciones gnoseológicas de la descripción del proceso sensitivo, tanto en sus diversas especificaciones (tacto, gusto, olfato, oído, vista), como en su función común (percepción de los sensibles comunes, percepción accidental, función reflexiva del proceso, discriminación y percepción simultánea de dos o más objetos sensibles).

Retengamos, del estudio dedicado a esta problemática, la definición general de la sensación como un proceso de asimilación formal entre la facultad y el objeto, cuyo corolario más próximo es la defensa, -

carente de crítica, de una supuesta correspondencia entre el contenido formal, de la sensación y el objeto sensible (las cualidades sensibles de las sustancias primeras).

Contra un posible malentendido del concepto de sensación, insistimos en que el carácter formal de la asimilación en que consiste el percibir sirve, en el contexto aristotélico del estudio sobre el alma, para diferenciar las facultades nutritiva y sensitiva : -- aquella consiste en una asimilación material mientras que la sensación es simplemente formal. Pero en modo alguno significa esto que la asimilación formal, en -- que consiste el percibir, sea también una asimilación esencial : pues el referente del objeto de la sensación es la sustancia primera, no la sustancia primaria (el ente singular, no la esencia y definición de una cosa).

Dos paradojas vienen a ser, en este contexto, -- hábilmente tematizadas desde el esquema acto-potencia : (a) la paradoja que supone el hecho de que el sentir sea un padecer en que se manifiesta la actividad del sujeto, y (b) la comprensión de la sensación o -- percepción como un cambio mediante el cual lo de-seme-jante se torna semejante. El análisis de ambas paradojas ha sido desarrollado en las páginas de este segundo capítulo.

Por lo que se refiere a la función común de los sentidos, el recuento de las subfunciones que comprenden esta cara no especializada de la facultad sensitiva en su función perceptiva, nos brindó la oportunidad de tomar nota del tratamiento aristotélico de algunos temas de imponderable valor gnoseológico :

a) El tema de la verdad y el error :

Si la percepción de los sensibles comunes y accidentales está sujeta a error, se debe a los mecanismos de asociación y relación de formas sensibles, pero no a la depreciación del conocimiento sensible que, con todo rigor, es verdadero cuando se trata de la -- sensación o percepción de los objetos sensibles propios de cada sentido particular.

b) El problema de la autoconsciencia y de la unidad - del "yo" como sujeto de conocimiento :

En propiedad, más que la función de autoconsciencia lo que Aristóteles plantea, como una de las funciones del "sentido común", es la conciencia o conocimiento -- del propio proceso de conocimiento. Pero el "yo" como unidad se afirma resueltamente frente a la pluralidad de los objetos sensibles, sólo con la mediación previa de la sensación de estos objetos, y sólo en tanto que límite (semejante al punto geométrico) que discrimina entre los objetos de dos sentidos diferentes.

Lo que se acentúa en la relación sensitiva (que

nosotros estamos planteando en términos de sujeto-objeto) es el lado de la realidad frente al sujeto que la percibe. De ahí que, en la confrontación de la tesis aristotélica con el relativismo y el idealismo, - quede resuelta la perspectiva aristotélica en favor del realismo gnoseológico (que tiene su fundamento en un realismo ontológico).

Los diversos usos de la noción de potencia, en el planteamiento de las funciones del "sentido común", se desplazan desde un plano discursivo de tipo físico (en que la potencia, en un sentido primario, expresa cómo la naturaleza del hombre es potencia de sensación y conocimiento en general ; y, en un sentido secundario, cómo el sentido es en potencia sensación), - hasta un nivel discursivo de carácter lógico-lingüístico en el que la potencia, como posibilidad lógica, - expresa cómo una misma e indivisible función puede -- ser múltiple en su ejercicio y en el discernimiento - de múltiples objetos : esta función perteneciente al sentido común es una en acto, pero múltiple en potencia.

III

Aristóteles, que no entiende las distintas facultades del alma como partes separadas, y que, desde luego, no contrapone entre sí los distintos niveles de conocimiento sino que éste es presentado como un --

proceso continuo, dedica parte de su esfuerzo a garantizar la continuidad entre la sensación y el pensamiento. La facultad que garantiza esta continuidad se llama phantasia, término que arrastra en su semantema una carga creadora y activa, pero también la limitación del exclusivo uso del verbo correspondiente (φανταίω .) en voz medio-pasiva. Por otra parte, el desarrollo frecuente de la phantasia como un phaínetai, hace que aquella asuma también la ambigüedad del verbo phaínesthai (no sólo abarca "lo que aparece", sino también "lo que parece").

Sin haber conseguido una definición satisfactoria de esta nueva facultad-potencia cognoscitiva, lo que sí queda claro es que se diferencia tanto de la facultad sensitiva como de la intelectiva sin ser independiente de ellas : la primera da origen al movimiento en que consiste la imaginación ; la segunda, no es posible sin los productos de la imaginación. - Esta, sin embargo, no puede reducirse a un conjunto de re-presentaciones tenues o deformadas de las formas sensoriales, ni tampoco pueden identificarse sus operaciones con la ciencia (operación del intelecto).

La doble acepción de verdad, en el contexto de la phantasia, deriva de la relación bivalente establecida entre la imaginación y la sensación, por una parte, y la intelección, por la otra. En efecto, si la verdad de la imagen varía en función de que haya sido

producida por un sensible propio (es donde menos cabe el error), accidental o común, la verdad aquí es entendida como adecuación puntual de la imagen a la forma sensorial y, por ésta, al objeto. Pero si, de otro lado, entendemos que, frente a las operaciones de la ciencia, las operaciones de la imaginación pueden ser, a veces, falsas no es por otra razón sino porque la verdad es entendida en este caso como una función más bien lógica : como relación adecuada entre dos representaciones imaginadas. Y, en general, cabe afirmar que es en la función relacionante donde cabe el riesgo de error : esta tendencia se observa ya en la sensación, se confirma en el caso de la imaginación y se apunta, en el caso de la intelección, al sostener que la intelección es verdadera si entiende qué es algo en cuanto a su esencia pero no en la actividad enjuiciadora por la que atribuimos un predicado a un sujeto : esta función relacionante puede ser verdadera o falsa.

IV

La intelección es un proceso análogo a la sensación, en la medida en que ambas operaciones cognoscitivas consisten en una asimilación formal de la facultad a su objeto. Pero, a diferencia de la exterioridad y daticidad del objeto sensible, el objeto inteligible se caracteriza por su interioridad : el objeto que, en potencia, puede ser inteligido es la

representación imaginada.

No conviene confundir, sin embargo, la imaginación con la intelección : desde nuestra lectura directa del texto, hemos sostenido que la diferencia está en que el intelecto se caracteriza por su dimensión - selectiva y consciente frente a una phantasía entendida como creación (dimensión activa) pero inconsciente y mecánica (dimensión pasiva) de un mundo de relaciones entre los extractos sensoriales. Por eso entendemos igualmente que lo que caracteriza el intelecto, - como fase culminante de este proceso de des-hyletización en función de la asimilación formal en que consiste el conocimiento, es su mayor espontaneidad y - plasticidad o apertura : la noción de intelecto, como modelo y reflejo del conjunto de las facultades cognitivas de cada hombre y aún del hombre como especie, parece querer disolverse en la categoría de potencia como posibilidad inacabable y como poder o capacidad de iniciativa.

El esquema acto-potencia es utilizado por Aristóteles, en el plano de un discurso sobre la physis - (la explicación del movimiento en que consiste el entender), para dar tematización a una tesis que, más adelante, va a entrar en contradicción con el propio texto : la tesis de la de-sustancialización del nous. - En un plano discursivo diferente, el esquema acto-po-

tencia viene a establecer y tematizar las distinciones de tipo lógico entre los diversos objetos inteligibles (aparte de la actividad enjuiciadora o de composición de nociones, corresponde al intelecto la intelección de los indivisibles privativos, las magnitudes continuas y las formas específicas),

Aristóteles parece entender doblemente el problema de la verdad en el contexto de los enunciados sobre el nous : (a) en el plano de la Lógica, la verdad es entendida como el resultado de unir adecuadamente los elementos simples que constituyen la naturalezas compuestas. La verdad, desde esta perspectiva, vendría a ser una afección del pensamiento. Pero la verdad es también entendida como (b) la adecuación o correspondencia entre el pensamiento y el mundo externo o, mejor, como correspondencia entre los distintos niveles de realidad : representacionista-ognoscitivo y ex-sistente (ya sea como realidad no separada, o bien como realidad separada de la materia): aquí la noción de verdad se desplaza al ámbito de la Ontología. Por lo que si sostenemos que Aristóteles ha sido el pionero en defender una "concepción semántica" (verdad como adecuación, correspondencia o conveniencia entre lo que dice el enunciado y aquello sobre lo que habla) de la verdad como propiedad de los enunciados, será conveniente distinguir en esta concepción entre el plano lógico-formal y el plano ontológico; y no olvidar que el criterio de verdad parece más relacionado

con la intuición de lo simple (sensación de los sensibles propios, representación imaginada de la sensación de un sensible propio, intelección de las formas específicas de los entes), que con el razonamiento - discursivo expresado en juicios que, en tanto que com-posición, implican cierto riesgo de error.

V

La concepción de un intelecto como posibilidad inacabable y como poder espontáneo o capacidad - de conocerlo todo, sitúa en el haber del sujeto cognoscente (compuesto hylemórfico) la dirección y eficacia del proceso cognoscitivo. Pero la noción aristotélica de materia (hyle), aún en la acepción que E. Bloch ha denominado ente-en-posibilidad, no se ha desprendido de la connotación de pasividad definitivamente, por lo que no resulta compatible la idea de un sujeto físico (compuesto hylemórfico) con la idea de espontaneidad absoluta atribuida a una de sus facultades-potencias (el intelecto).

Para salvar esta contradicción Aristóteles introduce lo que hemos denominado el ardid de la distinción de un doble intelecto, uno de los cuales resulta ser independiente de todo órgano material, en tanto que acto o forma del intelecto en-potencia o intelecto material. El texto aristotélico ilustra, por la vía del logos, la distinción establecida recurriendo a la desafortunada metá-

fora del arte y al espléndido símil de la luz, al -- tiempo que, por la vía de la physis, cree encontrar -- un dato de observación empírica que avale la necesidad de un momento de principialidad y pura espontaneidad en el intelecto : si sólo existiera el intelecto en potencia no se explica cómo el intelecto no intelige siempre, habida cuenta de que su objeto no es exterior a él y, por consiguiente, no depende de que le -- sea o no dado.

Un largo excursus por la trayectoria de las interpretaciones más relevantes, en el que no hemos -- puesto la atención tanto en la meta o conclusión cuanto en el propio camino, nos confirma, tras la divergencia manifiesta de estas lecturas, en nuestro propósito de analizar los propios esquemas conceptuales -- del planteamiento aristotélico para dar cuenta de la fractura del discurso en este punto : creemos haber -- expuesto con rigor que la introducción del pasaje del doble intelecto, con la ruptura del modelo causal de la physis que conlleva (physis en cuyo ámbito se sitúa de manera dominante el discurso sobre el alma y -- sus facultades), no es sino la expresión de un cúmulo de interferencias que, según desarrollamos en los párrafos finales del último capítulo de nuestro trabajo, determinan que la configuración de un campo gno--seológico dentro del discurso sobre el alma no pase de ser, en Aristóteles, un gigantesco intento hacia.

. APENDICE .

Consideraciones sobre el método arqueológico de Michel Foucault :-

La Arqueología del saber (Ed. siglo XXI, - México, 1970), es un alto en el camino emprendido por Foucault en sus anteriores obras ; una reconsideración del método utilizado en "Historia de la locura", "El nacimiento de la clínica", "Las palabras y las cosas".

El método utilizado por F. no es formalizador ni es interpretativo. ¿Cuál es, pues, la especificidad de esta historia "arqueológica" ? El planteamiento de la arqueología foucaultiniana responde a un hecho que estamos viviendo : desde hace años se está produciendo un cambio de actitud con respecto a la consideración del valor del documento histórico. Antes - se trataba de interpretarlo, determinar su veracidad y su valor expresivo. Ahora, en cambio, la historia se define como "el modo en que una sociedad de estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se - separa" (o.c., P. 10).

La calificación de "arqueológica" le viene a la historia de F. porque "si bien hubo un tiempo en que la arqueología, como disciplina de los monumentos mudos, de los rastros inertes, de los objetos sin contexto y de las cosas dejadas por el pasado, tendía la historia y no adquiría sentido sino por la restitución

de un discurso histórico, podría decirse (...) que, en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento" (o.c., p. 11, el subrayado es nuestro).

Las consecuencias de esta inflexión metodológica han sido :

En la historia propiamente dicha, el desplazamiento de su interés a los períodos largos. La historia no se propone ya como tarea definir unas relaciones entre acontecimientos fechados, sino sacar a la luz los grandes "zócalos" o estructuras básicas que el entrecruzamiento de los relatos había cubierto con una espesa capa de acontecimientos.

Por el contrario, en la historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, de la literatura, la atención se ha desplazado a los fenómenos de ruptura. Se ha integrado la noción de discontinuidad. Lo discontinuo no es ya lo impensable, lo que debía ser reducido y borrado, como pensaba la historia clásica, para que apareciera la continuidad de los acontecimientos discursivos.

Todavía hoy, esta inflexión metodológica, por lo que se refiera a la historia de las ideas y de la filosofía, no ha sido extensivamente realizada. La resistencia se explica, a juicio del propio F., porque

ello implicaría la pérdida de la función fundadora del sujeto : "si la historia del pensamiento pudiera seguir siendo el lugar de las continuidades ininterrumpidas - (...) esa historia sería para la soberanía de la conciencia un lugar privilegiado" (o.c., p. 20).

Frente a toda resistencia, F. propone como premisa la suspensión de todo un juego de nociones que vienen implicadas en el tema de la continuidad. Así - lo exige el propósito de que se parte : no devolver el discurso a la lejana presencia del origen sino "tratar lo en el juego de su instancia" (o.c., p. 41).

Entre las nociones de las que hemos de prescindir están ante todo las que se imponen de la manera más inmediata : el LIBRO y la OBRA. También es preciso prescindir de las nociones de INFLUENCIA, DESARROLLO Y EVOLUCION, MENTALIDAD Y ESPIRITU DE UNA EPOCA. Incluso es preciso inquietarse ante distinciones tales como ciencia, literatura, filosofía, religión, historia, -- porque, "ni la literatura ni la política, ni tampoco - la filosofía ni las ciencias articulaban el campo del discurso en los siglos XVII ó XVIII como lo han articulado en el siglo XIX". (o.c., pp. 35-36).

Finalmente, hay que prescindir de dos supuestos cuya función es garantizar la continuidad del discurso : el primero implica convertir el análisis

histórico del discurso en búsqueda de un origen que se escapa a toda determinación histórica. El segundo es el supuesto hermeneútico, según el cual el análisis - histórico viene a ser "interpretación o escucha de un ya dicho, que sería al mismo tiempo un no dicho" (o.c. p. 40).

El proyecto que se dibuja entonces, ante el inmenso dominio de todos los enunciados hablados y escritos es, en palabras de F. el de "una descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se - forman" (o.c., p. 43). Esta descripción no debe ser identificada ni con el análisis lingüístico, ni con - las tradicionales historias del pensamiento.

El análisis de la lengua, dado un conjunto de enunciados, trata de descubrir sus leyes estructurales de construcción, leyes que posibilitarán la - elaboración de otros enunciados semejantes. Por otra parte, en las tradicionales historias del pensamiento se intenta, a partir de un conjunto definido de discurso, encontrar más allá de lo dicho la intención del - sujeto hablante : lo que ha querido decir, o el juego inconsciente que se deja ver, a su pesar, en lo que - ha dicho.

Entre estas dos posiciones y frente a ellas

la descripción arqueológica anda a la búsqueda de las unidades que se forman en los acontecimientos discursivos (M.F. insiste continuamente en que un conjunto de enunciados es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo. Pues tiene unas condiciones de aparición, una relación con otras prácticas, etc.). En realidad, más que prohibir el uso de las unidades preestablecidas, como el libro o la obra, tal como nos han sido transmitidas, de lo que se trata es de superponer a ellas otro tipo de -- unidades que F. llama FORMACIONES DISCURSIVAS.

Estas unidades de nuevo cuño, que hemos -- llamado "formaciones discursivas", presentan, a veces, unos límites fáciles de percibir : tal es el caso que cita F., de la Gramática General o la Historia Natural durante los siglos XVII-XVIII.

En otras ocasiones, sin embargo, esas for maciones discursivas serán más difíciles de localizar: así ocurre en la actualidad con las llamadas "Ciencias Humanas". Porque estas unidades que hemos denominado formaciones discursivas no son inamovibles. Definido el sistema de una formación discursiva como "un haz -- complejo de relaciones que funcionan como regla" (o.c., p.122. Como regla, pues "prescribe lo que ha debido -- ponerse en relación, en una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cuál objeto, para que pon ga en juego tal o cual enunciación, para que utilice

tal o cuál concepto, para que organice tal o cuál estrategia". Cfr. Ibidem. Por estrategias, entiende Foucault, agrupamientos de enunciados. Según su grado de coherencia, estabilidad y rigor, estas estrategias formarían, a su vez, temas y teorías), el cambio o mutación del sistema se presenta de dos maneras : primero, al nivel de los elementos que se han puesto en relación. Estos, efectivamente, pueden sufrir alteraciones intrínsecas sin llegar a modificar la forma general de la práctica discursiva en la que están relacionados. Segundo, al nivel de la práctica discursiva misma : en este caso, la modificación afectaría también a los dominios que pone en relación.

Todo discurso está integrado por un conjunto de enunciados. Por enunciado se entiende aquí la modalidad de existencia propia de un conjunto de signos (frase o proposición, para la lingüística y la lógica), Pues bien : una formación discursiva es la ley que regula estas secuencias de signos en tanto se les puede asignar modalidades particulares de existencia. Es decir, la formación discursiva es la ley que rige esta serie de enunciados. La definición adecuada del término discurso sería, por tanto, "conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación (o.c., p.181)".

En este sentido es en el que podemos hablar de discurso económico, discurso clínico, discurs-

so de la historia natural ...

Desde otra perspectiva : si definimos el saber como el conjunto de elementos formados de una - manera regular, por una práctica discursiva y que son indispensables para la constitución de una ciencia, - aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar (o.c., p. 306) si entendemos que un conjunto de - enunciados traspasa el umbral de cientificidad cuando, aparte de ejercer sobre el resto del saber una función dominante, sus proposiciones obedecen a ciertos criterios formales de construcción, comprendemos que la historia como "Arqueología" lo que intenta es dejar al desnudo las prácticas discursivas en la medida en que dan lugar a un saber, y en que ese saber toma (o, por el contrario no llega a tomar), el estatuto y el - papel de ciencia.

Sin hacer un plagio de las categorías foucaultianas, hemos querido ciertamente seguir de cerca el propósito que le orienta en su labor historiadora y aplicar este enfoque, por nuestra parte, a un aspecto de la obra de Aristóteles : concretamente hemos -- pretendido rastrear las condiciones de emergencia de la problemática gnoseológica en el discurso del Tratado Acerca del Alma, la delimitación e interferencias de ésta con problemáticas de otro tipo, al tiempo que hemos ido analizando el papel que, en cada contexto - particular, juega el esquema acto-potencia en la te-

- 250 -

matización del hecho y el proceso de conocimiento.

. BIBLIOGRAFIA .

Para una bibliografía general sobre Aristóteles puede remitirse el lector a la ofrecida por T. Calvo en su traducción al tratado De Anima, si bien -- tampoco ésta pretende ser exhaustiva. Por nuestra -- parte, partiendo del estudio previo de las fuentes, -- nos hemos limitado a recoger aquellos trabajos relacionados, más o menos directamente, con la problemática que nos ocupa. En este sentido, hemos intentado -- incorporar a los grandes estudios sobre el Estagirita, de los que nunca se puede prescindir, aquellos artículos o estudios amplios de más fresca actualidad.

A) Fuentes de Carácter general :

Las referencias a los textos de Aristóteles se hacen sobre la edición de BEKKER : en estas citas se expresa el número de página, la columna y el -- número de línea del texto griego en que se recoge la obra de Aristóteles. Esta edición, en sus cinco volúmenes, comprende además las traducciones al latín ---

hechas en el Renacimiento, textos de comentaristas - griegos, fragmentos y un índice de términos aristotélicos. El título y contenido completos de esta edición es el siguiente :

- Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica, Berlín, 1831-1970.

Vols. I y II : BEKKER, E., Aristotelis Graece -
(texto griego)

Vol. III : Aristotelis Latine (conjunto de traducciones al latín de los textos aristotélicos)

Vol. IV : BRANDIS, C.A., Scholia in Aristotelem
(textos de comentaristas griegos).

Vol. V :

a) ROSE, V., Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta (colección de fragmentos).

b) USENER, H., Scholiorum in Aristotelem supplementum

c) BONITZ, H., Index Aristotelicus.

El volumen IV de esta edición quedó desfasado - tras la publicación de los comentarios de Alejandro - de Afrodisia, Temistio, Simplicio, etc., en

- Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et

auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae,
I-XXIII, Berlín, 1882 - 1909.

Vol. I : ALEXANDRI APHRODISIENSIS, In Meta-
physica, edidit M. Hayduck, 1891.

Vol. V, 3 : THEMISTII, In De anima, edidit R. -
Heinze, 1899.

Vol. VIII : SIMPLICII, In Categorías, edidit C.
Kalbfleisch, 1907.

Vol. IX-X : SIMPLICII, In Physica, edidit H. --
Diels, 1882-1895 ; vol. IX : lib. I
- IV ; vol. X : lib. V-VIII.

Vol. XI : SIMPLICII, In De anima, edidit M.
Hayduck, 1882.

Vol. XV : JOANNIS PHILOPONI, In de anima, edi
dit M. Hayduck, 1897.

Vol. XXIII, 1 : SOPHONIAE, In de anima, edidit
M. Hayduck, 1883.

- Supplementum aristotelicum, ibid, I-III, 1885 - 1903.

Para otros autores nos remitimos a las siguien-
tes ediciones :

AVERROES, Aristotelis Opera cum Averrois commen
tariis, I-XII, Venecia, 1562-1574, y
Frankfurt, 1961.

IAMBlichI, Protrepticus, edidit H. Pistelli, -
Leipzig, 1888.

PHILO, With an English translation : T.IX-
De aeternitate mundi, Londres, 1941.

PLOTINO, Ennéades, Paris, 1924 - 1938.

PORFIRIO, Vie de Plotin, en Plotino, Ennéades,
I, texto fijado y traducido por E. -
Bréhier, Paris, 1924, p. 1-31.

SANTO TOMAS, Opera Omnia, I, II, III, Ed. Leon-
na, Roma, 1882 - 1886.

SANTO TOMAS, Tractatus de unitate intellectus -
contra averroistas, Editio critica .
L. W. Keeler, Roma, 1936.

TEOFRASTO : sus fragmentos sobre el intelecto -
han sido recopilados por R.D.Hicks en
el Apéndice de Aristotle, De Anima, -
Cambridge, 1907, pp. 589-96.

En la consulta de fuentes de carácter general, -
nos hemos servido también de las siguientes ediciones
modernas :

CARTERON, H., Aristote.Physique, I, II, Paris -
1973, (edición bilingüe de la física
aristotélica, en griego y francés, -
publicado por Les Belles Lettres).

GARCIA YEBRA, V., Metafísica de Aristóteles, I, II, Madrid, 1970 (Edición trilingüe en griego, latín y español, publicado por la Editorial Gredos).

TRICOT, J., Organon. Categories . De l'interpretation, Paris, 1969.

El contacto con los textos del maestro de Aristóteles resulta fácilmente asequible desde la cuidada -- edición de Les Belles Lettres.

PLATON, Oeuvres Complètes, I - X, Paris, 1956-1970.

B) Ediciones, críticas y comentarios del -- tratado "De Anima" :

BARBOTIN, E., y JANNONE, A., Aristote . De l'Âme, Paris, 1966.

BEKKER, E., en Aristotelis Opera, Berlin 1931.

BIEHL, G. y APELT, O., Aristotelis de anima, Leipzig, 1926.

CALVO MARTINEZ, T., Aristoteles . Acerca del alma, Madrid, 1978.

ENNIS, A., Aristoteles : Sobre el alma, Buenos Aires, 1943.

- FILOPONO, In Ar. de Anima Lib. comment. (ed. - Hayduck), Berlín, 1897.
- FÖRSTER, A., Aristotelis de anima, Budapest, - 1912.
- HICKS, R.D., Aristotle . De Anima, Cambridge - 1907.
- PEDRO HISPANO, Comentario al De Anima de Aristóteles, (ed. M. Alonso), Madrid, 1945.
- RODIER, G., Aristote. Traité de l'Ame, Paris, - 1900.
- ROSS, W.D., Aristotelis de Anima, Oxford, 1956.
- ROSS, W.D., Aristotle . De anima, Oxford, 1961.
- SANTO TOMAS, In Ar. lib. de Anima comment., Turín, 1925.
- SIMPLICIO, In lib. Ar. de Anima comment. (ed. - Hayduck), Berlín, 1882.
- SIWEK, P., Aristotelis de Anima Graece et Latine Roma, 1965.
- SOFONIAS, In Ar. Lib. de Anima Paraph., (ed. Hayduck), Berlín, 1883.
- TEMISTIO, In lib. Ar. de Anima paraph., (ed. Heinze), Berlín 1899.
- TORSTRIK, A., Aristotelis de Anima, Berlín, 1862.
- TRENDELENBURG, F.A., Aristotelis de anima, Berlín

1877.

TRICOT, J., Aristote . De l'Ame, Paris, 1969.

ZABARELLA, Comm. in tres ar. lib. de Anima, -
Venecia, 1605.

C) Estudios consultados o referidos en la
elaboración del trabajo :

ALLAN, D.I., The philosophy of Aristotle, Oxford
University Press, 1970.

ARANZADI, J., El judaismo helenístico : Filón -
de Alejandría, en "Historia de la Filo
sofía", Madrid, 1978.

AUBENQUE, P., Le problème de l'être chez Aristote,
Paris, 1972.

BARBOTIN, E., La théorie aristotélicienne de l'in
tellect d'après Théophraste, Lovaina y --
Paris, 1954.

BAZAN, B.C., L'authenticité du De Intellectu at-
tribué à Alexandre d'Aphrodise, en "Rev.
Phil., Louvain 71" (1973), pp. 468-87.

BEARE, J.I., Greek theories of elementary cogni-
tion from Alcmeon to Aristotle, Oxford,
1906.

BERTI, E., The intellection of indivisibles accor
ding to Aristotle "De Anima" III, 6, ---

- Cambridge, 1978.
- BLOCH. E., Avicena y la izquierda aristotélica, Madrid, 1966.
- El principio esperanza, Vol I, Madrid, 1977.
- BLONDE Le, J.M., Logique et méthode chez Aristote, Paris, 1973.
- BLUMENTHAL, H.J., Plotinus Ennead - IV, 3-20-1, and his sources : Alexander, Aristotle and others, en "Archiv.Gesch.Philos.-50" (1968), pp. 254-61.
- BÖHME, G., Zeit und Zahl. Studien zur Zeit-theorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz -- und Kant, Frankfurt-am-Main, 1974.
- BOURGEY, L., Observation et expérience chez Aristote, Paris, 1955.
- BRENTANO, F., Aristóteles lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig, 1911.
- BROECKER, W. Aristóteles, Santiago de Chile, 1963.
- CALVO MARTINEZ, T., La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el "De Anima", en "Anales del Seminario de Metafísica"-(1968). pp. 11-25.
- CASSIRER, H., Aristoteles' Schrift "Von der Seele", Darmstadt, 1968.
- El problema del conocimiento, vol I, ---

México, 1953.

CORNFORD, F.M., Plato's theory of knowledge, -
Londres, 1935.

CORTE De, M., La doctrine de l'intelligence chez
Aristote, Essai d' exégèse, Paris, 1934.
Etudes sur les manuscrits du traité de
l'âme d'Aristote, en "Revue de Philolo-
gie, 59" (1933), pp. 141-6. 261-81.355-
65.
La définition aristotélicienne de l'âme,
en "Revue thomiste, 45" (1939), pp.460-
508.

CHATELET, F., Histoire des idéologies = Historia
de las Ideologías, Vol. I, Madrid, 1978.

CHAIGNET, A.E., Essai sur la Psychologie d'Aris-
tote, Paris, 1883.

CHERNISS, H.F., Aristotle's criticism of Plato -
and the Academy I, Baltimore, 1944.

DONINI, P.L., L'anima egli'elementi nel "De ani-
ma" di Alessandro di Afrodisia, en "Atti
dell' Accademia delle Scienze di Torino,
105" (1970-1), pp: 101-3.

Tre studi sull'Aristotelismo nel II Sec.
d.C., Turín, 1974.

DÜRING, I., Aristoteles. Darstellung und Interpre-

- tation seines Denkens = Aristotele, -
Milán, 1976.
- ELORDUY, E., La evolución de la psicología aristotélica, según F. Nuyens, en "Pensamiento, 6" (1950), pp. 465-94.
- ENGMANN, J., Aristotle's distinction between substance and universal, en "Phronesis, 18" (1973).
- FOUCAULT, M., La arqueología del saber, México, 1970.
- FREUDENTHAL, J., Veber den Begriff des Wortes -- "PHANTASIA" bei Aristoteles, Göttingen, 1863.
- GARCIA BACCA, J.D., Gnoseología y ontología en -- Aristóteles, en "Episteme" I (1957) pp. 1-66.
- GIELE, M. y otros, Trois commentaires anonymes -- sur le traité De l'âme d'Aristote, Lovaina, 1971.
- GOODENOUGH, E.R., By light, light : the mystic -- gospel of Hellenistic Judaism, New Haven 1935.
- An introduction to Philo Judaeus, Oxford, 1962.
- GUTHRIE, W.K.C., A history of Greek Philosophy, -

III, Cambridge, 1969.

HAMELIN, O. La Théorie de l'intellect d'après
Aristote et ses commentateurs, Paris, -
1953.

HACKFORTH, Plato's examination of pleasure, Cam-
bridge, 1945.

HAMLYN, D.W., Aristotle's "De Anima" Books II -
and III, Oxford, 1968.

HARTMANN, N., Aristoteles y el problema del con-
cepto . Sobre la doctrina del eidos en
Platón y Aristóteles, México, 1964.

ISHIGURO, H., Imagination, en "Proc. Arist. Soc.
Suppl." Vol. 41 (1967), pp. 37-56.

IVANKA, A. Von, Sur la composition du "De Anima"
d'Aristote, en "Revue Neoschol de Phil.
32", (1930), pp. 75-83.

JAEGER, W., Aristoteles = Aristóteles . Bases pa-
la historia de su desarrollo intelec-
tual, México, 1947.

Das Pneuma im Lykeion, en "Hermes", t.
XLVIII (1913), pp. 29-74.

KAULBACH, F., Der Philosophische Begriff der Be-
wegung . Studien zu Aristoteles, Leib-
niz und Kant, Köln - Graz, 1965.

LEFEVRE, Ch., Sur le statut de l'âme dans le --

"De Anima" et les "Parva Naturalia", -
Cambridge, 1978.

Sur l'évolution d'Aristote en psycholo-
gie, Lovaina, 1972.

LLOYD, G.E.R., The empirical basis of the phy-
siology or the "Parva Naturalia", Cam-
bridge, 1978.

MANQUART, M. Aristote naturaliste, Paris, 1932.

MANSION, A., Introduction à la Physique Aristo-
télicienne, Paris, 1946.

L'immortalité de l'âme et de l'intel-
lect d'après Aristote, en "Rev. Philos.
Louvain, 51" (1953).

MANSION, S., Soul and life in "De Anima", Cam-
bridge, 1978.

Deux définitions différentes de la vie
chez Aristote ?, en "Rev. Philos. Lou-
vain, 71" (1973), pp. 425-50.

MORAU, P., Le "De Anima" dans la tradition grec-
que : quelques aspects de l'interpréta-
tion du traité, de Théophraste à Thémis-
tius, Cambridge, 1978.

Der Aristotelismus bei den Griechen, Ber-
lin-New York, 1973.

MOREAU, J., Aristóteles y su escuela, Buenos -

Aires, 1972.

MULGAN, R.G., Aristotle's political theory, -
Oxford, 1977.

NUYENS, L'évolution de la psychologie d'Aris-
tote, Lovaina, 1948 (réimpr. en 1973).

ORTEGA Y GASSET, J., El sensualismo en el modo
de pensar aristotélico, en "La idea de
principio en Leibniz y la evolución de
la teoría deductiva", Obras Completas,
Vol. VIII, Madrid, 1970.

Pensamiento y "progreso hacia sí mismo"
en Aristóteles, en "Prólogo a la Histo-
ria de la Filosofía de Emile Bréhier".
Obras Completas, Vol. VI, Madrid, 1970.

PIAGET, J., Psicología y Epistemología, Barcelo
na, 1973.

PRO, D.F., El sujeto humano en la filosofía de
Aristóteles, en "Humanitas" Año I, nº 3
(1954), pp. 99-127.

QUILES, I., Aristóteles. Vida, escritos, doctri-
na, Buenos Aires, 1944.

RANDALL, J.H., Aristotle, New York, 1960.

REES, D.A., Aristotle treatment of phantasía, --
New York, 1971.

REICHE, H.A.T., Empedocles' Mixture, Endoxan --

- Astronomy and Aristotle's connate pneuma, Amsterdam, 1960.
- ROBIN, L., La théorie platonicienne des idées - et des nombres d'après Aristote, Hildesheim, 1963.
- La pensée grecque et les origines de -- l'esprit scientifique, Paris, 1948.
- Aristote, Paris, 1944.
- RIST, J.M., On tracking Alexander or Aphrodisias, en "Archiv.Gesch.Philos.48" (1966), pp. 82-90.
- ROSS, W.D., Aristotle = Aristóteles, Buenos Aires 1957.
- RUGGIU, L., Tempo, coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo, Brescia, 1970.
- SCRUTON, R., Art and imagination, Londres, 1974.
- SEIDL, H., Der Begriff des Intellekts (Noûs) bei Aritoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften, Meisenheim am Glan, 1971.
- SHOFIELD, M., Aristotle on the imagination, Cambridge, 1978.
- SIWEK, P., La Psychophysique humaine d'après -- Aristote, Paris, 1930.

Le "De Anima", d'Aristote dans les manuscrits grecs, Vaticano, 1965.

SOLERI, G., L'immortalità dell'anima in Aristotele, Turin, 1952.

SORABJI, R., Body and soul in Aristotle, en "Philosophy, 49" (1974), pp. 68 ss.

SPICER, E.E., Aristotle's conception of the soul, Londres, 1934.

STRAWSON, P., Imagination and perception, en -- "Experience and theory" (Ed. L. Foster and J.W. Swanson), Londres, 1970.

THEILER, W., Aristoteles über die Seele, Berlin, 1959.

VERBEKE, G., Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote, Cambridge, 1978.

Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote : Essai d'interprétation de l'Enn. 4.7.8., en "Philomates . Studies ... in memory of Philip Merlan", The Hague, 1971, pp. 194-222.

VÖLKER, W., Forstschritt und Vollendung bei Philo V. Alexandrien, Leipzig, 1938.

WARTELLE, A., Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote, Paris, 1963.

- 267 -

ZUBIRI, X., Sobre la esencia, Madrid, 1972.

Cinco lecciones de Filosofía, --
Madrid, 1963.

I N D I C E

	Pag.
INTRODUCCION	1
I - CONOCER ES CAMBIAR	18
I.1 - El alma, la vida y el conocimiento	20
I.2 - El proceso cognoscitivo y sus elementos iniciales	34
II - TODO CONOCIMIENTO COMIENZA CON LOS SENTIDOS	48
II.1 - La especialización del sentir	50
II.2 - La función común de los sentidos	62
A) El concepto de "sentido general"	63
B) Elementos gnoseológicos en la descrip- ción del proceso	67
C) El esquema acto-potencia en la tematiza- ción del sentido común	71
III - INCONSCIENTE Y CREATIVIDAD EN EL UMBRAL DEL INTE- LECTO	78
(Una exégesis sobre la noción aristotélica de fan- tasía o imaginación)	80
IV - EL INTELLECTO COMO POTENCIA JAMAS ACTUALIZADA EN PLENITUD	98
IV.1 - Los elementos del pensar y su analogía con la sensación	100
IV.2 - El estatuto del intelecto, en el marco de las facultades cognoscitivas del hombre ..	105
IV.3 - El esquema acto-potencia y la desustancia- lización del intelecto	108
IV.4 - El esquema acto-potencia y la diversidad de lo inteligible	111

	Pag.
IV.5 - Arqueología de los enunciados sobre el in- telecto	115
IV.5.1 - Hacia una gnoseología de la ver- dad y el error	116
IV.5.2 - La entidad del intelecto	119
V - EN EL SUBSUELO DE LAS INTERPRETACIONES SOBRE EL DOBLE ENTENDIMIENTO	125
V.1 - De la metáfora del arte al símil de la luz.	127
V.2 - La causalidad trascendente del <u>Nous poie- tikós</u> , frente a la causalidad de la <u>physis</u> .	139
V.2.1 - Teofrasto : la tensión entre la Na- turaleza y el <u>Nous</u>	142
V.2.2 - El aristotelismo de Andrónico : la interdependencia alma-cuerpo	150
V.2.3 - Xenarco : la trascendencia del in- telecto agente y la identificación del intelecto potencial con la ma- teria primera	153
V.2.4 - La dualidad del intelecto como jus- tificación filosófica del dualismo antropológico en los orígenes del pensamiento cristiano . Filón de - Alejandría	156
V.2.5 - El carácter trascendente del inte- lecto aristotélico, en el platonis- mo de los dos primeros siglos de - nuestra era	159
V.2.6 - Hacia una interpretación immanentis	

	Pag.
ta del intelecto agente : la aporía del planteamiento en Aristóteles de Mytilene	162
V.2.7- Alejandro de Afrodisia : el intelek to agente y la ruptura de la causa- lidad de la <u>physis</u>	165
V.2.8 - Hacia una síntesis de platonismo y aristotelismo desde la no-interde- pendencia del alma (como <u>νοῦς</u>) con respecto al cuerpo. immanentis- mo trascendente del intelecto en <u>Te</u> mistio	175
V.2.9 - Simplicio : intelecto e intelingen- cia. La immanencia del intelecto - agente y su participación del nivel de lo trascendente. La causalidad no física del intelecto	183
V.2.10 - Presencia del problema en la Esco- lástica árabe y cristiana : trascen- dencia del intelecto "versus" sepa- rabilidad del alma toda	191
V.3 - La inflexión metodológica : hacia una "ar- queología" de los enunciados sobre el inte- lecto	197
V.3.1 - La discontinuidad conceptual del -- texto escrito : análisis y etiolo- gía	200
V.3.2 - Las interferencias discursivas y la	

	Pag.
ruptura del modelo causal de la <u>physis</u>	208
RECONSIDERACION PANORAMICA	228
APENDICE : Sobre el método utilizado	242
BIBLIOGRAFIA	251
A) - Fuentes de carácter general	252
B) - Ediciones críticas y comentarios del tratado "De Anima"	256
C) - Estudios consultados o referidos en la elaboración del trabajo	258

. . . .

